ترجمات نسوية

[3]

النسوية والدراسات التاريخية



تحرير وتقديم: د. هدى الصدّة

ترجمة: عبير عباس

ترجمات نسوية [3] النسوية والدراسات التاريخية



سلسلة ترجمات نسوية
العدد ٣

النســـويــــــة
والـــدراســــــات التـــاريخيـــــــة

تحرير وتقديم: د. هـــدى الصـــدة

ترجمة: عبيـــر عبـــاس

مؤسســـة المـــرأة والذاكـــرة
٢٠١٥



الكتاب: سلسلة ترجمات نسوية (٣)
العنوان: النسوية والدراسات التاريخية
تحرير وتقديم: هدى الصدة
ترجمة: عبير عباس
التدقيق اللغوي: حسام نايل
تصميم الغلاف: هبة حلمي
الإشراف العام: هالة كمال
الطبعة: الطبعة الأولى ٢٠١٥
الناشر: مؤسسة المرأة والذاكرة
wmf@wmf.org.eg
www.wmf.org.eg

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية: ٢٠١٥/٢٧٠٣
الترقيم الدولي: 978-977-5895-30-1

طباعة: بروموشن تيم

بدعم من مؤسسة فورد



النسويـــة والدراســـات التاريخيـــة

تحرير وتقديم: د. هـــدى الصـــدة

ترجمة: عبيـــر عبـــاس




مكتبة
التنوير

قائمـــة المحتويـــات




مكتبة
التنوير

تصديـــر

يأتي هذا الكتاب ضمن سلسلة "ترجمات نسوية" الصادرة عن مؤسسة المرأة والذاكرة، وهي مؤسسة ثقافية نسوية تتبنى رسالة معرفية ترتكز على منظور النوع (الجندر) سعيا إلى الإسهام الفعال في إنتاج معرفة ونشر ثقافة بديلة حول النساء في المنطقة العربية، كما تعيد قراءة التاريخ الثقافي بهدف تشكيل وعي داعم لأدوار النساء الاجتماعية والثقافية في مواجهة المفاهيم النمطية المغلوطة السائدة. وهكذا تسعى "المرأة والذاكرة" إلى تحقيق هدف رئيسي وهو دعم وتمكين النساء من خلال إنتاج المعرفة ونشرها.

وفي إطار جهود "المرأة والذاكرة" في سبيل دعم مناهج الفكر والتحليل النسوي في العالم العربي، نسعى إلى إتاحة المعرفة الثقافية الصادرة في المؤسسات الأكاديمية الغربية من خلال نقلها إلى اللغة العربية بهدف التعريف بها وتشجيع التفاعل الفكري معها بالفهم والنقد والتطبيق والتفنيد. ونأمل بذلك في المساهمة في إنتاج معرفة بمناهج البحث النسوية ومن منظور النوع (الجندر) تخلق تراكما علميا معرفيا في مجال الدراسات النسوية ودراسات النوع (الجندر) وتطبيقاتها عبر التخصصات المتباينة. ذلك إلى جانب وعينا بأهمية دور عملية الترجمة في حد ذاتها في صياغة المصطلحات والمفاهيم وإنتاج المعرفة باللغة العربية في مجال البحث النسوي ودراسات النوع (الجندر)، على المستويين اللغوي والمعرفي.

ويأتي هذا الكتاب من السلسلة بعنوان "النسوية والدراسات التاريخية"، من تحرير وتقديم أ.د. هدى الصدة، أستاذة الأدب الإنجليزي والمقارن بكلية الآداب، جامعة القاهرة، والباحثة المتخصصة في دراسات الجندر والأدب المقارن والتاريخ الشفاهي للنساء، وقامت بترجمته إلى اللغة العربية المترجمة والباحثة أ. عبير عباس.

ونحن إذ نصدر هذا الكتاب ضمن سلسلة ترجمات نسوية، ونرى أهميته بالنسبة للمكتبة العربية عامة والمتخصصة في الدراسات النسوية ومنظور النوع (الجندر)، فإننا نستشرف فيه أيضا إمكانيات استخدامه كمرجع دراسي في برامج الدراسات العليا في المؤسسات الأكاديمية العربية.

مؤسسة المرأة والذاكرة
يناير ٢٠١٥




مكتبة
التنوير

تقديـــم

النسويـــة والتاريـــخ: مقـــالات مختـــارة فـــى دراســـات (النـــوع)

هـــدى الصـــدة

يتضمن هذا الكتاب مقالات مختارة فى الدراسات النسوية و(النوع) والتاريخ مترجمة من الإنجليزية إلى العربية بهدف توفير المادة العلمية اللازمة لتشجيع البحث فى هذا المجال وتيسير إنشاء برامج دراسات المرأة والنوع فى الجامعات العربية عامة، والمصرية على وجه الخصوص. فلقد شهدت الآونة الأخيرة طفرة فى تأسيس برامج دراسات المرأة فى المنطقة العربية، بعضها يتم التدريس فيها باللغة الإنجليزية، مثل الجامعة الأمريكية بالقاهرة، والبعض الآخر يتم التدريس فيها بالعربية والإنجليزية، مثل جامعة بيرزيت بفلسطين، ولكنها برامج تعانى من نقص حاد فى المادة العلمية والنظرية المتاحة باللغة العربية. وفى جامعة القاهرة، على سبيل المثال، نجد اهتماما واضحا فى أقسام اللغات، وخاصة قسم اللغة الإنجليزية، بمناهج البحث النسوى فى الأدب فى أبحاث الأساتذة وطلاب الدراسات العليا، الأمر الذى ينعكس بالضرورة على المناهج الدراسية، وذلك على الرغم من غياب برنامج متخصص فى دراسات المرأة. أما بالنسبة لبقية أقسام الكلية، فنلمس غياب الاهتمام بمناهج البحث النسوى فى معظم أقسام الكلية، هذا مع اعتبار إقبال الطلاب واهتمامهم بالبحث فى موضوعات متعلقة بدراسات المرأة، ولكنهم يفتقدون التدريب والاطلاع على مناهج البحث النسوى ودراسات النوع فى دراستهم، كما يجدون صعوبة فى الحصول على المادة النظرية باللغة العربية.

وهذه هى المجموعة الثالثة فى سلسلة إصدارات مؤسسة المرأة والذاكرة فى النسوية والعلوم الاجتماعية والإنسانية، والمجموعة الثانية من المقالات المترجمة من الانجليزية التى اخترتها لتقديم الفكر النسوى إلى الباحثين والباحثات العرب. فقد صدرت المجموعة الأولى سنة ٢٠٠٢ من المجلس الأعلى للثقافة بعنوان **أصوات بديلة: المرأة والعرق والوطن فى العالم الثالث**، وكانت أول مجموعة أقوم بتحريرها بهدف تعريف القارئ العربى بالفكر النسوى، حاولت من خلالها الإجابة عن سؤال عادة ما يطرح على النسويات العربيات، وهو هل النسوية اختراع غربى صرف ومن ثم هل يعتبر تبنى أو استخدام النظريات النسوية فى مقاربة القضايا الثقافية والسياسية العربية شكلا من أشكال الاغتراب الثقافى أو الاستسلام للهيمنة



الثقافية للغرب؟ ألح عليّ هذا السؤال بعد أن كنت قد شاركت سنة ١٩٩٩ فى اختيار مجموعة من الكتب فى النظريات النسوية وفى الدراسات النسوية عن الشرق الأوسط وذلك ضمن مشروع الترجمة فى المجلس الأعلى للثقافة، والذى استقل لاحقا واستقر فى المركز القومى للترجمة. فقد نتج عن نشر هذه الترجمات تزايد الاهتمام بالمقاربات النسوية فى الدراسات الإنسانية والاجتماعية، كما ترتب عليه إثارة الجدل حول ماهية الفكر النسوى وارتباطه بالغرب ومن ثم دوره فى نشر الثقافة الغربية ومدى ملاءمته لثقافتنا وهويتنا. ولهذا، كانت الفكرة المفتاح لمعظم هذه المقالات هي سياسات التمثيل (politics of representation) وسياسات الهوية (identity politics). وتركزت اختياراتى فى هذا الكتاب على مقالات معظمها بأقلام نساء من العالم الثالث يحاورن النسويات الغربيات ويتحدين الفكر النسوى المتمركز حول الغرب وأوروبا أو المنحاز لقضايا النساء الغربيات من الجنس الأبيض والمنتميات إلى الطبقة المتوسطة، ويتجاهل مطالب واحتياجات نساء من دول العالم الثالث، وأيضا نساء يعشن فى الغرب ولكنهن فقيرات أو عاملات أو من أصول أفريقية، أى جميع الفئات الأقل حظا والفئات المهمشة فى المجتمعات الغربية. حاولت من خلال اختياراتى للمقالات أن أسلط الضوء على الإسهامات النظرية والعملية التى أضافتها نساء من العالم الثالث أو من الأقليات العرقية فى الغرب للفكر النسوى، والتى أثرت فى مساره، وأعادت ترتيب أولويات البحث وطورتها، كما نجحت فى خلق مساحات أكثر براحا وتقبلا لأصوات مختلفة ومتنوعة من نساء من مختلف بلدان العالم، بحيث بات من المستحيل الآن الحديث عن الحركة النسوية فى المفرد وأصبحنا نتحدث عن الحركات النسوية، دائما فى صيغة الجمع. تطرقت تلك المقالات إلى قضايا الاختلاف وسياسات الهوية، وسياسات الموقع، كما تعرضت إلى قضية التمثيل، أى من له الحق فى الحديث بالنيابة عن النساء، مع الأخذ فى الاعتبار الاختلافات الموجودة بين النساء على مستوى الطبقة والعرق والوطن والموقع الجغرافى، إلى آخر تلك الاختلافات التى تميز النساء عن بعضهن البعض. انتقدت المقالات المركزية الغربية فى إنتاج المعرفة النسوية، وعبرت عن رفض جيل جديد من النسويات للثنائيات المتضادة فى الفكر الغربى، وطرحت النسويات مفاهيم حول النسوية العابرة للثقافات والنسوية المتأثرة بنظريات ما بعد الاستعمار.

بالنسبة إلى مجموعة المقالات التى بين أيدينا الآن، فالهدف المباشر من ترجمتها إلى العربية هو إتاحة الفرصة لطلاب الدراسات العليا والباحثين والباحثات فى التاريخ للتعرف على قضايا وموضوعات أثارتها النسويات فى العقدين الماضيين بشكل مكثف، فكان لها أثر بالغ فى كتابة ودراسة التاريخ كتخصص أكاديمى. الفكرة المفتاح فى مجمل المقالات التى بين أيدينا الآن هى المراجعة والتدقيق فى عملية



إنتاج المعانى وفى كتابة التاريخ. جاءت اختياراتى لهذه المقالات وفق بعض الاعتبارات التى أوردها فيما يلى:

أولا، تنتمى المقالات الى ما درج على تسميته بالفترة "ما بعد التحول اللغوى" وتعنى التركيز فى كتابة التاريخ على تحليل التمثيلات النصية باعتبار أنها مكملة وكاشفة للرواية التاريخية الرسمية. يستند هذا المنهج فى كتابة التاريخ إلى فرضية غياب الموضوعية فى الكتابة التاريخية بشكل أساسى، وأن الرواية التاريخية، أيّة رواية، هى بالضرورة تمثيل معبر عن رؤية أو وجهة نظر، وأن هذه الرؤية يتم التعبير عنها من خلال اللغة المحملة بالدلالات والمعانى المضمرة وفقا لسياقات التعبير والتلقى. وعلى هذا الأساس تقترب الرواية التاريخية من النص الأدبى، ونقرأ المصادر التاريخية مستخدمين أدوات ومناهج التحليل الأدبى لكى نستكشف المعانى المضمرة والدلالات المتعددة للنص. ولقد طرأ هذا التحول اللغوى فى الدراسات النسوية كنتيجة للقاء وتفاعل النسوية مع نظريات ما بعد البنيوية وكتابات ميشيل فوكو وجاك ديريدا، ولكنه كان أيضا نتيجة الطفرة التى حققتها الباحثات النسويات فى إنتاج معرفة تاريخية عن النساء فى مختلف العصور أدت الى تسليط الضوء على إنجازات النساء ومشاركتهم فى الأحداث التاريخية المختلفة والتى تم تهميشها فى الروايات التاريخية الرسمية، الأمر الذى أكد على فاعلية النساء ودحض مقولات منحازة ضد النساء بشكل عام وفى الرواية التاريخية بشكل خاص. لقد ترتب على تلك الطفرة المعرفية عن الماضى ظهور منهج نسوى نقدى تحدى سطوة الروايات الكبرى على غرار ما فعله ليوتارد، وخلخل مركزية الفكر الذكورى الذى وضع "الرجل" (أو بالأحرى بعض الرجال) واهتماماته ومنظوره فى بؤرة الحدث التاريخى وقلل من أهمية كل ما لا علاقة له بمركز السلطة، مثل عالم النساء والرجال المهمشين. ففى التاريخ الأدبى على سبيل المثال، ونتيجة عملية منظمة من البحث والتنقيب عن كاتبات فى العصور المختلفة، تم اكتشاف مجموعة كبيرة من الكاتبات اللاتى سقطن من التاريخ الأدبى بسبب تجاهل النقاد لهم ولأعمالهم بدعوى ضعف مستواها أو قلة أهميتها مقارنة بأعمال أخرى بأقلام رجال من نفس الجيل. ترتب على هذه الاكتشافات حركة فكرية نقدية أعادت قراءة التاريخ الأدبى كما أعادت تقييم معايير الجودة والتميز الأدبى، فألقت بالضوء على العلاقة الوثيقة بين عملية إنتاج وتحديد معايير الجودة الأدبية وبين النخبة الثقافية فى لحظة تاريخية معينة، بحيث تصبح تلك المعايير التى يتم وفقها الإشادة بعمل فنى دون الآخر مرتبطة برؤية واهتمامات ومصالح تلك النخبة المسيطرة. والخلاصة، كان للطفرة الهائلة فى إنتاج معرفة تاريخية من منظور نسوى والتى أماطت اللثام عن ديناميكيات السلطة والقوة فى تشكيل الرواية التاريخية أثر بالغ فى وعينا بالماضى وعلاقته بالحاضر. ولهذا، يمكننا القول إن هذا التحول اللغوى فى الدراسات الإنسانية عامة والتاريخية



على وجه الخصوص قد فتح الباب على مصراعيه لمشروعات فكرية تسائل السائد والمستقر معرفيا وسياسيا فتتحداه وتعيد صياغته.

ثانيا، وبناء على ما تقدم، تشترك المقالات المختارة فى خاصية محاورتها لما هو سائد ومستقر فى الفكر الغربى بشكل عام، بالإضافة إلى مساءلتها لما توصل إليه الفكر النسوي فى مرحلة من مراحل تطوره، أى إن المقالات تحاور ما أضحى سائدا ومستقرا فى النظرية النسوية الحديثة ذاتها، على مستوى المفاهيم والمصطلحات والفرضيات. ومن هذا المنطلق فهذه المقالات تقوم بعملية نقد الذات، أو مراجعة المنطلقات والمفاهيم وفقا لمتغيرات تاريخية أو سياسية.

ثالثا، معظم المقالات تعد مقالات مؤسسة فى النظرية النسوية عامة، مقالات أثارت جدلا واسعا فى الأوساط الأكاديمية الغربية وتمت مناقشتها فى الدوريات والمحافل الثقافية. لا تشكل هذه المقالات الكلمة الأولى والأخيرة فى النظرية النسوية أو فى القضايا المطروحة، ولكنها جزء أصيل ومهم فى مسار الفكر النسوى الغربى، وكما أثارت الجدل فى الأكاديمية الغربية، أتوقع وأتمنى أن تثير جدلا فى الأوساط البحثية العربية.

رابعا: تطرح المقالات المختارة أسئلة محورية عن كتابة التاريخ، عن من يكتب ولماذا، عن تقاطع الخطابات المتعارضة فى التأريخ، عن أهمية تحديد موقع المؤرخ لتحقيق الموضوعية.

خامسا: تهتم كاتبات المقالات المختارة بتأصيل المصطلحات المستخدمة والتأريخ لها وهو أمر هام للغاية خاصة فى سياق مشروع يهتم بتقديم النظريات النسوية الغربية مترجمة إلى العربية. لماذا؟ ما زال هناك مقاومة للفكر النسوى فى المحافل الثقافية العربية بدعوى غربته وغربيته، ومن ثم تهديده للهوية العربية. يستند التيار الرافض للفكر النسوى العربى إلى افتراضين رئيسيين: الافتراض الأول يتعامل مع الفكر العربى أو المثقفة العربية على أنها متلقٍّ سلبى للأفكار التى ترد من الغرب، وهو افتراض يكرس لدونية الثقافة العربية فى تفاعلها أو صدامها مع الثقافة الغربية. الافتراض الثانى يرى أن المفاهيم والنظريات جميعها مكبلة بالسياق التاريخى الجعرافى الذى أفرزها، وهو افتراض يحصر المفاهيم فى لحظة المنشأ ولا يلتفت للتطورات والتغيرات التى تطرأ على هذا المفهوم عندما ينتقل جغرافيا وثقافيا وتاريخيا. وسوف أفصل هذه الفكرة بالاشارة الى ترجمة مصطلح gender إلى العربية، وهو مصطلح لا يزال محل جدل وخلاف ولم يتم الاتفاق على ترجمته إلى العربية إلى الآن (أنظر/ى مقدمة المترجمة).

سادسا: بعض المقالات تقدم نماذج عملية لمناهج الكتابة التاريخية من منظور نسوى.



الترجمة وتحديات سفر المفاهيم[1]

١. سفر المفاهيم عبر الثقافات

تحدث إدوارد سعيد عن سفر النظريات[2] وما يتبعه من تغير أو إحلال وتبديل للمفهوم عند احتكاكه ببيئة جديدة وتفاعله مع تحديات مختلفة. جون سكوت أيضا لها مداخلة هامة تقول فيها إن انتقال الصوت من مكان إلى آخر يحدث ترددات (reverberations) تشكل بالضرورة صوتا جديدا أو صوتا مختلفا، وتستخدم مفهوم الترددات لتقييم مسار النظرية النسوية فى القرن العشرين، وتتصدى للفكرة الشائعة عنها باعتبارها منتجا غربيا خالصا وذلك بتتبع وإبراز مساهمة الناقدة جوليا كريستيفا، التى ولدت وتلقت تعليمها فى بلغاريا، وتأثرت بكتابات باختين، ثم أتت إلى فرنسا وأصبحت من مؤسسات النظرية النسوية الفرنسية. فكرة سفر المفاهيم أو النظريات يترتب عليها تحرير الترجمة من سجن لحظة المنشأ (moment of origin or inception)، أو تعريف مفهوم ما وفقا لمعناه فى الثقافة المنتجة له، ووفقا لتصور جامد عن هذه الثقافة المنتجة، أى تجاهل تفاعلها واحتكاكها المستمر والمتجدد مع ثقافات أخرى، ثم تجاهل تداعيات المفهوم أو تجلياته بعد سفره إلى مكان جديد وتفاعله مع معطيات جديدة وأجندات مختلفة.[3] ومن هذا المنطلق، فالمفاهيم والمصطلحات والنظريات يطرأ عليها تغييرات وتحويرات بحكم انتقالها من مكان إلى آخر، من ثقافة إلى ثقافة أخرى ومن عصر إلي آخر. وينسحب هذا على ترجمة المصطلحات، ففى العلوم الانسانية لا توجد بالضرورة ترجمة واحدة صحيحة وترجمات أخرى غير صحيحة، ولكن توجد ترجمات معبرة عن رؤى/مناهج مختلفة فى قواعد التواصل عبر الثقافات، أو مناهج مختلفة فى التفاعل مع الخطابات المحلية والعالمية السائدة. فالترجمة، أيّة ترجمة، تعبر بالضرورة عن موقع واهتمامات المترجمة.

وإذا تأملنا بعض الترجمات التى ابتدعتها الباحثات العربيات لمفهوم الـــgender مثل "النوع"، و"النوع الاجتماعى"، و"الجنوسة"، و"الجندر"، ثم "الاستجناس"، نجد أن جميع الاختيارات لها أسبابها ونتائجها. فنجد أن "نوع" تحاكى ظهورمفهوم الـــgender فى بداياته، ففى الستينيات كان gender مفهوما فى النحو، ولم يكن له أية دلالات نسوية كما هو الحال الآن، استخدمته النسويات فى السبعينيات لخلق معان جديدة للتأكيد على فكرة أن التمييز بين الرجل والمرأة لا علاقة له بالطبيعة، أى إنه ليس مسألة بيولوجية، وانما مسألة اجتماعية وثقافية. وبالتدريج، اكتسب مفهوم الـــgender معان ودلالات مستحدثة، إلى أن استقر فى اللغة ودخل القاموس الإنجليزى. مفهوم "النوع" بالعربية، إلى الآن لم يكتسب دلالات الـــgender إلا فى بعض الأوساط الأكاديمية والتنموية، وهى الأوساط التى تستخدم المفهوم فى مجال عملها، واذا استرشدنا بمسيرة الـــgender فى اللغة الإنجليزية، يمكننا القول إن



استقرار دلالاته الجديدة ليس مستبعدا وهو مرتبط بشيوع استخدامه. فاللغة العربية، وجميع اللغات، تجدد نفسها حتي تكتسب كلمات أو مصطلحات معان جديدة معبرة عن متغيرات مستجدة.

مصطلح "النوع الإجتماعى" يعبر عن محاولة للتأكيد على فكرة أن الاختلافات بين الجنسين متعلقة بالتنشئة الاجتماعية، أى إنه يتضمن شرحا للمفهوم والتأكيد على المعنى الذى ارتأته مجموعة كبيرة من النسويات العربيات مفيدا. مصطلح "جندر" يبرز الأصل الغربى للمفهوم، ولا يجد غضاضة فى ذلك على اعتبار أن كثيرا من المفاهيم والمصطلحات الحديثة فى العلوم الإنسانية والاجتماعية تنتجها الثقافة الغربية وتستوعب فى السياق العربى دوما. أما" الجنوسة"، فهو مستمد من جذر عربى يسمح بتصريفه، وهو أيضا على وزن أنوثة وذكورة، مما يساعد على دمجه واستخدامه بالعربية، الأمر الذى حذى بالناقدة سامية محرز إلى تفضيل استخدامه بوصفه مبتكرا ويساعد فى تمكين النسويات العربيات فى خلق معان جديدة فى تناغم مع الثقافة العربية.[٤] أما مفهوم الاستجناس، فصاغته عبير عباس مترجمة هذه المجموعة من المقالات لأسباب لها علاقة بتعدد طبقات المعنى والسياق والتوافق مع خصائص اللغة العربية، الأمر الذى تشرحه باستفاضة فى مقدمة المترجمة. بإختصار، تنوع الترجمات هو انعكاس لتنوع المناهج والأجندات البحثية.

٢. سفر المفاهيم عبر الوقت داخل الثقافة الواحدة

بالإضافة إلى سفر المفاهيم عبر الثقافات، فللمفاهيم رحلات أخرى عبر الوقت داخل الثقافة الواحدة. في يناير 2008، قامت مجموعة المرأة والذاكرة بعقد ورشة عمل عن ترجمة مصطلحات نسوية إلى العربية. حضر الورشة باحثات ومترجمات مشتركات فى مشروع لترجمة سلسلة من الكتب التى تحتوى على مقالات متخصصة فى دراسات (النوع) فى تخصصات أكاديمية مختلفة، مثل (النوع) والعلوم السياسية، و(النوع) والدراسات الدينية، و(النوع) والنقد الأدبي، و(النوع) وعلم الاجتماع، و(النوع) والتحليل النفسى، وهو المشروع الذى نتج عنه هذا الكتاب. كان الهدف من الورشة مناقشة المصطلحات والمفاهيم والتنسيق بين كل المشاركات فى العمل بهدف الاتفاق على المصطلحات وتوحيدها بقدر الإمكان. تم الاتفاق على معظم المصطلحات ولكن توقفنا نحن المشاركات عند مفهوم gender، ولم نتمكن من الوصول إلى اتفاق على ترجمة له للأسباب التى ذكرتها سابقا. لم نتوصل إلى إجماع فاتفقنا على إدراج جميع الترجمات المقترحة فى القاموس الشارح glossary ورأينا أن كل مترجمة لها حرية اختيار المصطلح الذى تراه. إستند منطق القرار، قرار ادراج جميع الصيغ المطروحة، إلى تسليمنا بعدم وجود كلمة واحدة صحيحة، وأن اختيار الكلمة، أية كلمة، هو اختيار مرتبط بمنهج المترجمة أو



تفسيرها أو استخدامها للمفهوم فى البيئة العربية. ولكن، وبعد تأمل المناقشات الثرية التى دارت بين المشاركات، اتضح جانب آخر لم يلق اهتماما كافيا فى فهم الصعوبات التى تتخلل مشاريع الترجمة، أعنى بالتحديد عملية سفر المفاهيم أو النظريات عبر الوقت وداخل الثقافة الواحدة. فمعنى gender فى السبعينيات كما استخدمته الباحثات النسويات يختلف اختلافا كبيرا عن معناه فى التسعينات كما استخدمته جوديث باتلر. فدلالات المفهوم فى السبعينيات تركزت على التأكيد على التشكيل الثقافى والاجتماعى للجنسين، ثم جاءت جوديث باتلر لتطور مفهوم النوع وتطرح نظرية أنه عملية أدائية تعتمد فى استمراريتها وانتشارها على التكرار والمحاكاة ولتؤكد على كون "النوع" سيرورة process ليست مرتبطة بالضرورة بالجنس البيولوجى للإنسان.[٥] وعلى هذا الأساس، ارتبطت الترجمات المختارة بمراحل استخدام المفهوم فى النصوص الأصلية، واختلفت بناء على التطور الذى طرأ على المفهوم، ولم تتشكل فقط بموقف المترجمة وأجندتها. هذا بالنسبة لترجمة المفاهيم الخاصة بدراسات النوع والتحديات التى تواجهها.

المقالات

تستهل جون سكوت مقالتها "النوع: فئة مفيدة فى التحليل التاريخى" بالتأكيد على أن الكلمات لها تاريخ وأن الوعى بهذا التاريخ يجنبنا مخاطر تجميد المصطلحات والنظريات والمواقف. تستعرض تاريخ مصطلح (النوع) فى الأدبيات الأنجلو-ساكسونية وتسلط الضوء على التطور الذى طال المفهوم والمصطلح خاصة على يد الباحثات النسويات. تستعرض سكوت استخدامات النوع المتباينة من قبل النسويات على مدار سنوات عديدة حيث يتطور المفهوم ويكتسب معان ودلالات جديدة وثرية، كما تركز على بعض الأمثلة السلبية التى استخدم فيها مصطلح النوع كمرادف للمرأة، أو باعتباره مفهوما محايدا ومنفصلا عن السياسات النسوية التى يفترض أنها غير محايدة، ومن ثم يبرر عدم التعرض لعلاقات القوة غير المتوازنة وذلك بهدف الحصول على القبول والشرعية داخل المؤسسات الأكاديمية المحافظة والطاردة للنظريات الراديكالية. تتطرق سكوت أيضا إلى استخدامات لمفهوم (النوع) فى إطار نظريات مستقرة مثل النظرية الماركسية أو نظرية التحليل النفسى، وتلقى بالضوء على التناقضات المضمرة فى تلك المناهج. تنتهى إلى تعريف النوع كما يلى: "إن (النوع) عنصر مكوِّن للعلاقات الاجتماعية ومكوَّن عبرها، وهو يقوم على الاختلافات المتصورة بين الجنسين، كما أن (النوع) وسيلة أولية دالة (signifying) على علاقات القوة وفى حين أن التغيرات فى تنظيم العلاقات الاجتماعية يتوازى دائما مع التغيرات فى صور تمثيل القوة/السلطة، لا يتبع التغيير بالضرورة اتجاها



واحدا" (ص٥٣). وتنتهى إلى أن استخدام النوع كفئة تحليلية يسمح بكتابة تاريخ جديد وطرح أسئلة جديدة والاهتمام بتاريخ المقهورين.

تركز جون سكوت فى مقالتها على تاريخية المفاهيم وتغيرها وفقا لمستجدات زمنية ومكانية وأيديولوجية. كما تتطرق موهانتى إلى نفس النقطة حين تؤرخ للخلفيات الفكرية وراء استخدام مصطلحات العالم الأول فى مقابل العالم الثالث، ثم الشمال فى مقابل الجنوب، ثم عالم الثلث وعالم الثلثين، لتنتهى إلى أنها تفضل الأخير. ويشير عالم الثلث إلى الأقليات الاجتماعية التى تمتلك القوة والسطوة على مجريات الأمور، أما عالم الثلثين فيشير إلى الأغلبيات الاجتماعية الموجودة فى جميع أنحاء العالم. ترتبط هذه المصطلحات بنوعية الحياة التى تعيشها الشعوب وهى ليست مبنية على ثنائيات جغرافية أو أيديولوجية كما هو الحال فى منظومة المصطلحات السابقة عليها. فكرة سفر المفاهيم داخل الثقافة الواحدة تلقى بالضوء على ديناميكية الفكر النسوى وتساعد على الوعى بالتغيرات والتحولات التى طرأت عليه ولا تزال، كما أنها تضع فى الصدارة التحديات التى يواجهها أى مشروع لترجمة مفاهيم ونظريات فى حركة مستمرة.

والقاموس النسوى مليء بمفردات مثل مراجعة، وإعادة النظر أو إعادة تقييم، وهى كلمات تبرز خاصية هامة فى الفكر النسوى من حيث تسليط الضوء على العلاقة بين إنتاج المعرفة من ناحية والموقع الجغرافى والتاريخى المتغيير من ناحية أخرى. ولقد اخترت مقالتين لكل من موهانتى وهارتسوك تراجع فيهما الباحثتان مقالات شهيرة لهما كتبتاها فى الثمانينيات. ففى مقالتها المنشورة سنة ١٩٨٦ بعنوان "تحت أعين غربية"[٦] ترفض موهانتى هيمنة النسوية الغربية على صياغة وتحديد أجندة العمل النسوي فى مناطق متفرقة فى العالم، بحيث تتجاهل هؤلاء النسويات الاختلافات بين النساء وتباين مواقعهن فى العلاقة مع السلطة. كما انتقدت موهانتى منشأ المرأة من العالم الثالث بشكل جامد وجوهرانى، ومحاولات النسويات الغربيات فى الحديث بالنيابة عنهن وتمثيل قضاياهن، أى إنها وقفت ضد كل المقاربات التبسيطية والسطحية التى ساوت بين النساء وقضاياهن ومن ثم عتمت على اهتمامات النساء المهمشات فى صالح إبراز قضايا النساء اللاتى يمتلكن القدرة على الحديث. ربطت موهانتى فى مقالتها بين أطروحتها عن ضرورة الوعى بالاختلافات بين النساء، وبين موقعها كنسوية من العالم الثالث تعيش تحت أعين النسويات الغربيات يتحدثن باسمها ويحددن أولولياتها وفقا لتصوراتهم عن أولويات العمل النسوى، دون الالتفات إلى احتياجاتها وأولوياتها النابعة عن موقعها، فشعرت بأنها موضوع أو مفعول به وليس فاعلا، أو مسلوبة الفاعلية، ومن ثم جاء رفضها لنموذج نسوى لا مكان لها فيه.



أما فى المقالة التى بين أيدينا والمنشورة سنة ٢٠٠٢ تعود موهانتى مرة أخرى لتتناول نفس الموضوعات ولكن من موقع مختلف. فعلى المستوى الخاص، فهى تكتب الآن من داخل المؤسسة الغربية وليس من خارجها كما كان الحال فى الثمانينيات، وباعتبارها من أهم المنظرات النسويات فى العالم. أما على المستوى العام، فهى تكتب فى إطار واقع ثقافى شهد تطورا هائلا فى الفكر النسوى وفى مأسسة دراسات النساء، فأضحى أكثر وعيا بقضايا الاختلاف والصوت والفاعلية. تشير موهانتى أيضا إلى صعود الحركات الأصولية والهيمنة الرأسمالية العالمية وانتشار الفكر اليمينى وترى أن لهذه التحولات فى المناخ السياسى والاقتصادى العالمى دلالات هامة فى تحديد أولويات البحث النسوى. تستخدم موهانتى ذات الإطار التحليلى الذى يلقى بالضوء على ارتباط القوة بالمعرفة فى البحث النسوى عبر الحدود الثقافية وذلك بالتركيز على العلاقة بين الكونى والخصوصى فى إطار النسوية الغربية، ولكنها تطرح اسئلة جديدة وفقا لمتغيرات السياق. ترى موهانتى أن القضية النسوية المحورية الآن تتلخص فى ممارسة نسوية فوق قومية ومناهضة للرأسمالية والعولمة. ترى أن تلك الرؤى المناهضة للسائد سوف تأتى من مواقع المهمشين والمقهورين لأن الموقع المهمش يسمح بمنظور معرفى متميز قادر على تحقيق رؤية أكثر اشتمالا. تلتقى أطروحة موهانتى عن الموقع المعرفى المتميز لدى المقهورين والربط بين التجربة أو الموقع المغاير بالقدرة على شرح وتحليل المجتمع الرأسمالى، تلتقى مع أطروحة هارتسوك القائلة بتميز الموقع المعرفى لدى الفئات المهمشة والمقهورة. تخلص موهانتى إلى ضرورة الربط بين النسوية وحركات مناهضة العولمة.

وعلى نفس نهج المراجعة تسير مقالة نانسى هارتسوك المضمنة فى هذه المجموعة، حيث تعود الناقدة فى ٢٠٠٣ إلى مقالتها المنشورة سنة ١٩٨١ وعنوانها: "المنظور من موقع نسوى: استحداث نوعى لأرضية مادية تاريخية نسوية" لتراجع بعض أطروحاتها ولتشتبك مع الانتقادات التى وجهت إليها. تستند نظرية المنظور من موقع نسوى إلى فرضية أن المعرفة وكل المعارف تنبع من وترتكز على موقع العارف الاجتماعى والسياسى بل والجغرافى أحيانا. تستند أيضا إلى فرضية أن الفئات المهمشة اجتماعيا أو سياسيا أو جغرافيا أكثر قدرة على مساءلة الواقع والمستقر بحكم بعدها النسبى عن مركز السلطة. استرشدت هارتسوك بالفكر الماركسى، حيث تتجلى نظرية المنظور من موقع البروليتاريا وقدرتها على استحداث نظرة نقدية لعلاقات القوة بين الطبقات من واقع حياتهم. وبالقياس، ترى هارتسوك أن تجربة القهر والتهميش التى تعانى منها النساء فى المجتمعات الذكورية تخلق لديهن وعيا مزدوجا بفضل موقعهن الهيكلى والمادى فى النظام الاجتماعى وتفسح المجال لرؤى جديدة وآفاق غير مرئية لمن يملكون سلطة الخطاب السائد.



تتساءل هارتسوك فى مراجعتها: كيف نصيغ نظرية راديكالية تفضح علاقات التسيد والسيطرة دون اختزال العالم إلى قطبين متناحرين وإغفال درجات القهر والسيطرة داخل كل قطب، أو كيف نتحدث من منطلق الموقع النسوى ولا نتجاهل الاختلافات بين النساء من البيض والسود، بين نساء العالم الثالث ونساء العالم الأول. هذه التباينات فى المواقع وما تنتجه من صراعات معرفية وسياسية ما زالت تمثل تحديا لبلورة منظور نسوي مرتبط بالموقع.

الحديث باسم النساء ومحاولات تحديد صوت النساء الأصلى أو محاولات كتابة تاريخ النساء من واقع خبراتهن وأصواتهن يظل من أكثر الموضوعات المثيرة للجدل فى الأدبيات النسوية. فمع تسليط الضوء على عدم الحيادية فى كتابة التاريخ والتى أدت الى استبعاد الفئات المهمشة من الرواية التاريخية، سعت النسويات، مثلما سعت مجموعات مهمشة تاريخيا أخرى، إلى التركيز على استكشاف والإنصات إلى أصوات النساء بشكل مباشر وليس عبر كتابات تتحدث بالنيابة عنهن. فنلمس الاهتمام المتزايد بالسير الذاتية واليوميات وما يجيء على لسان أصحاب الشأن. أى عندما نتحدث عن المرأة العربية مثلا، يجب أن نفسح المجال لامرأة من العالم العربى ليصبح صوتها ممثلا لقضايا وهموم كل النساء العربيات، إلخ. لا أقلل من أهمية تمثيل متوازن للأصوات المتعددة ولا أشكك فى خطورة استبعاد فئات متعددة من تمثيل قضاياها، إلا أن التمادى فى هذا التركيز خلق شكلا آخر من أشكال الجوهرانية التمثيلية حيث أصبحت أصوات النساء الأصيلة منشأ يستخدم فى صراعات سياسية وأصبح سلاحا لاخراس الخصوم ولإضفاء الشرعية على خطابات متباينة.

تتطرق جون سكوت فى مقالتها "التجربة: الظهور للعيان" إلى مسألة تمثيل أصوات النساء وتجاربهن فى التاريخ، فتستعرض كيف أصبحت التجربة مصدرا مهما فى إعادة كتابة تاريخ المهمشين والمستبعدين وفى تفكيك افتراض الموضوعية فى التأريخ، فكانت من أهم الوسائل المنهجية فى التاريخ النسوى. إلا أنها تتوقف عند استخدامات للتجربة تحول الهوية إلى جوهر ثابت، وتذهب إلى ضرورة تحليل سيرورة التعبير عن التجربة وإعادة تعريفها وتسليط الضوء على أن التجربة فى حد ذاتها هى "إنشاء بفعل خطاب" فهى "فعل تأويلى وشيء يحتاج إلى التأويل على الدوام" و"إن ما يعد تجربة ليس أمرا دالا على ذاته ولا هو بالأمر المباشر فى وضوحه، بل هو دوما محل نزاع ومن ثم فهو دوما سياسى" (ص١٥٠). ترجح سكوت قراءة النص التاريخى قراءة أدبية تركز على اللغة وتحليل الخطاب لتجنب القراءات المباشرة والأحادية.

تشتبك مقالة مرينالينى سينها مع سؤال مشابه: كيف نتعرف على صوت المرأة الهندية وسط غيوم الخطابات الاستعمارية والقومية المتصارعة؟ تذهب سينها إلى أن



المشكلة تكمن فى السؤال نفسه، حيث لا يمكن فهم أو كتابة تاريخ النساء بمعزل عن مجموع التقاطعات مع فئات أخرى مثل العنصر والطبقة والأمة والجنسانية. تتطرق سينها إلى مسألة الصياغة الجديدة لهوية المرأة الهندية فى القرن العشرين وتستشهد بتحليل بارثا تشاترجى لمأزق الإصلاحيين فى الهند الذين سعوا إلى تحديث الأمة وفقا للنموذج الغربى وفى ذات الوقت حاولوا التمسك بهوية قومية جوهرية لدعم مطالب الاستقلال. كان الحل فى إنشاء المرأة الهندية كرمز للهوية الهندية الأصيلة التى تنفتح إلى العالم الحديث ولكنها تظل متمسكة بتقاليد وأسس "الأسرة الهندية". من ناحية، يمكننا اعتبار هذا الحل حلا مبتكرا فى سبيل بناء جماعة حديثة لا تحاكى النموذج الغربى (Chatterjee 1996, 217)[٧] ولكنها من ناحية أخرى كرست لازدواجية وتناقضات عميقة تجاه النساء ووضعهن فى العصر الحديث. تتكرر هذه الصيغة، أى مطالبة النساء بأن يكن "حديثات ولكن محتشمات" كما عبرت الناقدة الإيرانية أفسانه ناجمابادى (Najmabadi 1991, 49)[٨] فى أغلب البلدان التى عانت من الاستعمار، وتظل النساء والتمثيلاتهن موضع جدل وصراعات سياسية وأيديولوجية حتى يومنا هذا. تنتهى سينها الى أن الكتابة التاريخية النسوية تشدد على "أهمية القيام بتأريخ الشروط التى تنشأ فى ضوئها السياسات والهويات ... وتجذب الانتباه أيضا نحو عملية كتابة التاريخ نفسه بصفتها ممارسة تدخلية ... تعيد خلق الماضى لحساب الحاضر" (ص٩٣).

أما فرون وير فتلفت النظر إلى أهمية التقاطعات فى تحليلنا وتركز على إغفال قضايا العنصر فى التأريخ النسوى، وذلك بسبب الأسلوب الذى اتبعته النسويات فى تناول قضايا الاختلاف. ففى أحيان كثيرة نجد افتراض أن البياض هو اللون الطبيعى، والسواد هو المختلف، الأمر الذى عزز بشكل غير مباشر سيادة العنصر الأبيض على الأسود، وبالتبعية أدى إلى ازدراء للمرأة السوداء. تذهب وير إلى أن هذا الافتراض يتجاهل حقيقة أن البياض هو أيضا منشأ له تاريخ، كما يتجاهل ما تطلق عليه وير "الارتباط التعالقى"، أى واقع أن الأنوثة البيضاء يتم إنشاؤها فى إطار يتصل بالتصورات عن الأنوثة السوداء، فتصبح الأولى هي الأنوثة المعيارية والثانية هي الأنوثة المنحرفة. تشير وير إلى دور التراث الاستعمارى لبريطانيا فى تحديد هذه الإنشاءات وارتباطها بعضها البعض. فمنشأ المرأة البيضاء كرمز للطهر والتميز يقع فى تضاد ثنائى مع منشأ المرأة السوداء الخانعة والمجنى عليها فى الثقافة الإمبريالية. تلفت وير النظر أيضا إلى أثر تلك التصورات على صنع الرواية التاريخية المعاصرة التى تكتبها الصحفيات وكاتبات يقدمن للقراء مشاهدات وروايات عن وقائع شاركن فيها، أى وقائع "حقيقية" ومستندة إلى تجارب ملموسة، ولكن تتلون هذه الوقائع بالتصورات التاريخية عن السيادة العنصرية والنوع. وتتساءل وير: كيف يمكن للنسويات سرد الواقع المعيش من منظور راديكالى



يتصدى للروايات الشائعة عن التسيد العنصرى والنوعى؟ فترى أنه لكى تستمر النسوية فى كونها حركة اجتماعية وفكرية تناهض الانحيازات السائدة عليها أن تعى العلاقة الوطيدة بين تصورات النوع وتصورات العنصر وكونهما وجهين لعملة واحدة.

تتناول مقالتا هبة أبو غديرة وسوندرا هيل موضوعات من التاريخ العربى الحديث. تمضى هبة أبو غديرة فى طريق البحث عن أصول المفاهيم والمصطلحات وتستخدم "الطب" كمنشأ تحليلى لتفسير التطورات التاريخية فى مصر فى نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، حين أصبح العلم الحديث، وبالتحديد هنا الطب، "المرجعية العقلانية غير الرسمية" فى الدولة الحديثة، فتلقى بالضوء على دور طب الاستعمار، أو الطب الحديث الذى أدخله الإنجليز فى مصر، فى توجيه عملية تحديث مصر وإعادة تنظيم علاقات القوة بين الجنسين داخل المجتمع المصرى. تتبع الباحثة ما أسمته بعملية أنجلزة الطب فى أواخر القرن التاسع عشر وإعادة تشكيل المفاهيم والممارسات والأطر التى يمارس من خلالها، مما أدى إلى حصر ممارسة مهنة الطب فى فئة دون غيرها، أعضاؤها ذكور من الطبقة العليا من الحضر ويتكلمون الإنجليزية، وإقصاء فئات أخرى. وكان من أهم الآثار المترتبة على ذلك إبعاد الحكيمات المصريات وتقليص صلاحياتهن فى علاج أمراض كثيرة إلى جانب القبالة. تعزى الباحثة هذه التغيرات فى أدوار وصلاحيات ممارسى الطب إلى سيادة طب الاستعمار المحمل بثقافة غربية ذكورية أدت الى تذكير الطب النسائى المصرى وحصره فى أيدى فئة محدودة. ومن ناحية أخرى، تتطرق الباحثة إلى دور الأطباء العصريين فى تشكيل خطاب قومى عن المرأة يعزز من أدوارها فى المنزل، ومن دورها كأم عصرية مسئولة عن صحة أفراد أسرتها، أى إنهم ساهموا فى صياغة خطاب طبى معنى "بالحياة المنزلية" ومصاغ بلغة قومية. تلقى الباحثة الضوء على نقاط التماس بين الخطاب العلمى القومى الذى استخدمه الأطباء فى مخاطبة النساء وخطاب الاستعمار، حيث استوعب القوميون الكثير من الافتراضات الثقافية الشائعة فى العصر الفيكتورى عن ضعف ومرض المرأة الحامل أو المرضعة، وطبقوها فى تعاملهم مع النساء. وتذهب الباحثة الى أن كلا الخطابين، خطاب الاستعمار والخطاب القومى، أدى إلى استعمار أجساد النساء المصريات، الحكيمات منهن وربات المنزل، وذلك بحصرهن فى أدوار محدودة مقارنة بالأدوار التى كن يؤدينها قبل دخول الطب الحديث وسطوته.

وتأتى أهمية هذه المقالة بسبب مقاربتها لتاريخ الطب الحديث من منظور يأخذ فى الاعتبار تقاطع النوع مع عملية تأسيس الدولة القومية الحديثة. فلقد شهد العقدان الماضيان إزدهارا ملحوظا فى الأدبيات التى تنقد الخطاب الحداثى المهيمن في فهمنا لتاريخ الشرق الأوسط عامة والتاريخ العربى على وجه الخصوص. فمن الأفكار



الشائعة إلى الآن مقولة إن العصر الحديث عزز بشكل لا يقبل المناقشة من حقوق النساء حين أتاح لهن فرص التعليم والعمل، وأن جميع الانحيازات التى تواجهها النساء ما هى إلا بقايا مترسبة من تقاليد العصور الماضية. ولقد كشفت الأبحاث الجديدة عن بعض الانحيازات ضد النساء التى وردت على المجتمعات العربية فى العصر الحديث، وارتباطها بالوجود الاستعمارى وسطوته على البلدان التى استعمرها. فعلى سبيل المثال، بينت الأبحاث العلاقة بين أيديولوجيا الحياة المنزلية، أو فكرة أن المنزل هو مملكة المرأة وأن دورها الأساسى كأم وزوجة يتحقق داخل المنزل وليس خارجه، وهى فكرة توظف لإقصاء النساء من المجال العام، وبين الفكر الفيكتورى فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر فى إنجلترا، وهو الفكر الذى دخل المجتمع المصرى من خلال الترجمات التى كانت تنشر فى الصحف والمجلات فى القرن التاسع عشر،[٩] كما دخل، كما بينت الباحثة بشكل جيد، من خلال عملية أنجلزة الطب فى مصر.

أما سوندرا هيل، فتتناول فى مقالتها "المنهج النسوى والسيرورة والنقد الذاتى: مقابلات مع نساء سودانيات" مشروعها لكتابة تاريخ شفاهى للنسويات السودانيات كمثال لمراجعة بعض مناهج البحث والفرضيات النسوية. اهتمت الباحثات النسويات على مدار عقود بسؤال: كيف نكتب تاريخ النساء، ونوثق لتجاربهن المستبعدة من التاريخ الرسمى، وكيف نتمكن من الإنصات الى أصواتهن بشكل مباشر مع الأخذ فى الاعتبار علاقات القوة غير المتوازنة بين راوية السيرة أو المبحوثة، وبين الباحثة أو المؤرخة التى تملك سلطة نقل الرواية وكتابتها، ومن ثم سلطة التحكم فى التمثيل والصوت؟ ولهذا، ركزت الباحثات النسويات على أهمية الانتباه إلى السيرورة process، إلى تفاصيل العلاقة بين الراوية والمؤرخة، وذهبن إلى ضرورة ضمان الشفافية والأمانة، فتحرص الباحثة على إطلاع المبحوثة على كافة تفاصيل البحث كما تحرص على استشارتها وإشراكها فى الخطوات المختلفة، كلها إجراءات ومحاذير الهدف منها هو إنتاج بحث أو رواية تاريخية تراعى مصلحة الطرفين وتحقق أهداف البحث النسوى فى تغيير علاقات القوة غير المتوازنة أيا كانت أسبابها.

تشتبك هيل مع بعض فرضيات المنهج النسوى الذى يعلى من شأن السيرورة فى المقابلات الأنثروبولوجية على حساب المحصلة، ليس بهدف الرجوع عن محاولات الباحثات فى تحقيق قدر معقول من التوازن فى علاقات القوة، ولكن بهدف تسليط الضوء على العلاقات المعقدة بين طرفين تحمل كل منهما تصورات عن الآخر بحكم موقعها وخلفيتها الثقافية والأيديولوجية والطبقية، وهى خلفيات قد تطغى على المشترك النسوى المفترض بينهما. تستدعى مقالة هيل تحفظات جون سكوت على التعامل المبسط للتجربة النسائية بوصفها مرادفا للحقيقة ومن ثم تذهب كلاهما



إلى ضرورة انتباه الباحث والباحثة إلى تعقيدات إنشاء المعانى والروايات التاريخية وارتباطها بموقع الراوية وأهدافها وجمهورها المتخيل الذى تحرص على مخاطبته. تعترف هيل فى مقالتها أنه أحيانا، وبسبب تلك التعقيدات، قد لا تستطيع الباحثة النسوية تحقيق الهدف النسوى المرغوب: "إن "حلمى بلغة مشتركة" هو حلم قد حطمتة هذه المقابلة، غير أنه ربما كان ذلك مبعثه أننى على الرغم من استدعائى لشكل من أشكال 'النسوية' نسيت فى الوقت نفسه شيئا من الأنثروبولوجيا والسياسة والتاريخ" (ص٢٤٦).

أخيرا، قررت إضافة مقابلة لى فى هذه المجموعة المترجمة على الرغم من نشرها بالعربية فى مجلة **ألف** سنة ١٩٩٩ وذلك بسبب مناسبتها للموضوعات المطروحة فى هذا الكتاب وتطرقها لقضايا تناولتها باختصار هنا فى المقدمة. حاولت فى المقابلة تقديم المشروع الفكرى للمرأة والذاكرة وتوضيح دلالات استخدام المنظور النسوى وأهميتة فى قراءة التاريخ الثقافى العربى. وحين كتبت سامية محرز مقالتها عن "ترجمة الجندر"، اشتبكت مع المقابلة معى باعتبارها محاولة لترجمة مفهوم "الجندر" ودراسات "الجندر" الى العربية.[١٠]

أملى أن تثير هذه المقالات نقاشا مثمرا وإبداعا ثريا.

الهوامش

---

[١] ناقشت هذه الفكرة فى مقالة سابقة لى عنوانها: "دراسات النوع فى العالم العربى: تأملات وتساؤلات عن تحديات الخطابات والموقع والتاريخ" القيت فى مؤتمر عقد فى بيروت فى ٤-٧ نوفمبر ٢٠٠٩ ونشرت أعمال المؤتمر فى كتاب عنوانه **النسوية العربية: رؤية نقدية**، تحرير جين سعيد المقدسى، رفيف رضا صيداوى ونهى بيومى. بيروت، تجمع الباحثات اللبنانيات ومركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٢.

[٢] Edward Said, "Traveling Theory," in *The World, the Text and the Critic*. London: Faber and Faber, 1984, pp..226-247.

[٣] Joan Wallach Scott, "Feminist Reverberations," *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, Volume 13, Number 3, Fall 2002, pp. 1-23

[٤] أنظر مقالة سامية محرز حيث تذهب الى أن مصطلح الجنوسة هو الأنسب ضمن كل الاختيارات الأخرى لأنه يبرز ديناميكية المفهوم ويبتعد عن تثبيته فى جوهر جامد، مقارنة مثلا باستخدام "جندر" وهو مصطلح أجنبى منقول إلى العربية. وترى أيضا أن عدم الاتفاق على مصطلح الجنوسة كترجمة مبتكرة لـ gender يدل على قصور من قبل الباحثات النسويات وعدم قدرتهن على خلق معان جديدة تسمح بإدماج دراسات النوع فى الثقافة العربية. فـ"الجنوسة"، من وجهة نظرها، صياغة مبتكرة تتبع قواعد الصرف العربى كما تعتمد على جذر عربى يسمح بإدماج المفهوم فى اللغة ومن ثم فى الثقافة، عوضا عن



استخدام مصطلحات، مثل" النوع" أو "الجنس" أو "الجندر" التى فى رأيها "تعزز من الأفكـــار الداعية إلى الانفصال والاختلاف.

Samia Mehrez, "Translating Gender", *Journal of Middle East Women's Studies*, Vol. 3, No. 1 (Winter 2007), pp. 106-127.

٥ Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (1990). 2nd edition. London and New York, Routledge, 1999

٦ Mohanty, Chandra Talpade. 1986. "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses." *Boundary* 2 12(3): 333-58.

٧ Partha Chatterjee, "Whose Imagined Community?", *Mapping the Nation*, ed. Gopal Balakrishnan, with an Introduction by Benedict Anderson (London and New York: Verso, 1996), 214-245.

٨ Afsaneh Najmabadi, "The Hazards of Modernity and Morality" Women, State, and Ideology in Contemporary Iran", *Women, Islam and the State*, ed. Deniz Kandiyoti (Philadelphia: Temple University Press, 1991), 48-76..

٩ أنظر المقدمة فى كتاب عائشة تيمور وتحديات الثابت والمتغير فى النصف الثانى من القـــرن العشرين، تحرير هدى الصدة (القاهرة، مؤسسة المرأة والذاكرة، ٢٠٠٤) ص ٩-١١.

١٠ Samia Mehrez, "Translating Gender.", *Journal of Middle East Women's Studies*, Vol. 3, No. 1 (Winter 2007), pp. 106-127.



مقدمـــة المترجمـــة

عبيـــر عبـــاس

أولئك الذين يودون لو استطاعوا تقنين معاني الكلمات إنما يدخلون معركة خاسرة، فالكلمات مثلها مثل الأفكار والأشياء المفترض أن تدل عليها، هي الأخرى لها تاريخ.

لا أجد أفضل من عبارة جون سكوت التي افتتحت بها مقالتها الشهيرة "**النوع: مقولة مفيدة في التحليل التاريخي**" المتضمنة في هذا الكتاب، لكي أستهل بها هذه المقدمة. وتقصد جون سكوت الإشارة إلى أن الكلمات التي تحيل إلى الأشياء أو تعبر عن مفاهيم لا تحيل إلى معنى ثابت متأصل في طبيعة الشيء المشار إليه أو خواصه، وإنما هي موضع شد وجذب ونزاع، ومن ثم تلفت النظر إلى دور علاقات القوة في "تثبيت" معنى مفاهيم معينة (كالأنوثة مثلاً). إلا أني أجد لعبارتها فائدة تعنينا هنا، فهي بإشارتها إلى تطور المعاني داخل سياق ثقافي وتاريخي، وإلى صعوبة الإمساك بالمعنى من أساسه، تمهد للمناقشة التي أعتزمها بخصوص مشاكل هذه الترجمة وصعوباتها، وهي مناقشة تستهدف –في المقام الأول– الكشف عن السيرورات المرتبطة بالترجمة التي تبقى –في كثير من الأحيان– خافية عن النظر ونحن في مواجهة النص النهائي المترجَم.

فلنبدأ بالتذكير بأن الترجمة –بشكل عام– عملية تسعى إلى إخراج نص يحمل المعنى المعادل للنص الأصلي، أو نقل أفكار من لغة إلى أخرى عبر أكثر المفردات والأساليب اللغوية وفاءً في نقلها. فالترجمة الجيدة –كما يقال– لا تنقل المعنى بوضوح فحسب، وإنما تنقل روح النص الأصلي وأسلوبه، في صياغة طبيعية وسلسة تتفق مع أساليب اللغة المنقول إليها وتركيبها. وفي الواقع، ثمة صعوبات معينة أمام إمكان تحقق "الترجمة المثالية"، أقلها ما هو معروف من اختلافات بين خصائص لغة وأخرى، والبنى الصرفية والقواعد النحوية في كل لغة، بما في ذلك تركيب الجملة وترتيب عناصرها وأزمنة الفعل فيها، وهي صعوبات تتعقد بإضافة محاولات الحفاظ على الأسلوب الخاص بكاتب النص الأصلي. بيد أنني أود هنا لفت النظر إلى صعوبات أكثر أهمية وإن كانت أكثر خفاءً: نقل "ثقافة الكلمة"، أي المدلول النفسي والاجتماعي والثقافي المرتبط بلفظ ما أو مصطلح ما، وهي –مرة أخرى– مسألة تتعقد بفضل عدة عوامل، مثل اكتساب مصطلح معروف لمعانٍ معينة



نتيجة استخدامه في سياق تخصصات معينة تُحَمِّله بمعانٍ غير سائدة في النصوص العادية، بالإضافة إلى الشد والجذب حول المصطلح ومدلوله بين أتباع النظريات والمدارس الفكرية المختلفة، وأخيرًا وليس آخرًا نشوء مصطلح ما وتطوره في بيئة معينة بحيث يستدعي وقعه فورًا مجموعة من الصور والدلالات يستحيل أن يستدعيها أي مقابل له في لغة وثقافة أخرى. وسوف أهتم في بقية هذه المقدمة بإعطاء بعض الأمثلة على هذه الصعوبات المختلفة من خلال عرض سريع لما انتهيت إليه من بين الخيارات المتاحة –لنقل المعنى في كل حالة– متوخية الحرص على أن تكون الأمثلة المختارة وثيقة الصلة بمشاكل الترجمة في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية، وخصوصًا قضية (النوع) التي تقع في مركز هذا الكتاب.

مشكلة الاختلاف في تركيب اللغة

وتلك يمكن تقسيمها إلى عدة عناصر مع أمثلة توضح المقصود:

مفردات ليس لها مقابل في اللغة العربية: من باب المفارقة المليئة بالدلالات في هذا السياق أن أبرز هذه المفردات كلمة womanhood. نحن لدينا كلمة "الأنوثة" لنقل معنى femaleness؛ أي حالة كون الشخص أنثى على الصعيد البيولوجي، وكلمة "الذكورة" لنقل معنى maleness؛ أي حالة كون الشخص ذكرًا. وتجدر الإشارة هنا إلى أن الكلمتين نفسيهما تُستخدمان لترجمة كلمتي/مفهومي femininity وmasculinity اللتين تحيلان إلى صفات الأنوثة وصفات الذكورة على أصعدة غير بيولوجية. ولست هنا بصدد مناقشة تصور اللغة والثقافة والمجتمع للصفات أو التكوين المعين أو الدور الاجتماعي الذي ينبع "تلقائيًا" أو بصفة "طبيعية" من جنس الفرد البيولوجي، وإنما أكتفي فقط بالإشارة إلى أن هذه الصلة مطموسة تمامًا في اللغة العربية، على عكس الحال في اللغة التي أنقل منها هنا (الإنجليزية)، حيث ثمة حيز نزاع وتفاوض حول طبيعة هذه الصلة. ولعل مقصدي يزداد وضوحًا إذ أعود إلى البداية فأنوه بأن اللغة العربية تحتوي على كلمة الرجولة لنقل كلمة manhood (بغض النظر عن مفهوم/مفاهيم الكلمة في هذه اللغة أو تلك)، وهي كلمة تشير بوضوح إلى ما يرتبط بحالة كون الشخص رجلاً (فيما هو يتجاوز بوضوح كونه مجرد ذكرًا)، في حين لا توجد كلمة تنقل womanhood؛ أي حالة كون الشخص امرأة، أو كينونتها بوصفها امرأة، وتلك إحدى البدائل المطروحة لنقل الكلمة إلى العربية، إلا أن السياق في هذه المقالات كان يسمح في معظم الأحوال باستبدال كلمة woman بكلمة womanhood دون إخلال بالمعنى، فنستطيع مثلاً ترجمة عبارة locating Indian womanhood إلى تحديد موقع المرأة الهندية، دون أن نبتعد عن المقصود، كما يبدو في المقالة الثانية في هذا الكتاب.



مشكلة التأنيث والتذكير: وهي قضية قديمة لها أهميتها في كتاب يناقش قضايا النوع. تتميز اللغة العربية، على عكس الإنجليزية، بدور قوي للمؤنث والمذكر في تركيبها. وهو ما له - من ناحية- دلالة قوية تشير إلى الأهمية التي أعطتها الثقافة العربية لإبراز الاختلاف بين الجنسين، ومن ثم استخدامات (النوع) طبقًا لمفهوم جون سكوت (الذي نتعرف عليه في المقالة الأولى هنا). وله من ناحية أخرى فائدته في عدم طمس "المرأة" خلف المذكر المفترض أنه حيادي، وبذلك تسمح اللغة بقول فلانة وزيرة كذا أو مسئولة لجنة كذا. وتجدر الإشارة هنا إلى دلالة نزوع اللغة الإعلامية الحديثة إلى استخدام صيغة المذكر من قبيل: فلانة رئيس التليفزيون وليس رئيسته.

هذا على صعيد صيغة المفرد، أما عند الجمع فتختفي تمامًا صيغة المؤنث - كما هو معروف- إذا ظهر ذكر أو مذكر واحد، فيقال مثلاً: "اتفق المترجمون المتمرسون على استخدام الصيغة الآتية ...". قد يبدو أن ثمة حلاً بديهيًا هو إضافة "المترجمات" إلى جوار "المترجمون"، غير أنه حل غير مجدٍ إلا إذا لجأنا إلى تأنيث كل الأفعال والصفات التالية، وهو أمر يؤدي إلى طول الصياغة وثقلها. ومن بين البدائل التي ناقشتها محررات ومترجمات هذا المشروع اخترت حلاً يتمثل في استخدام صيغة المؤنث والمذكر بالتبادل، بحيث يأخذ الفاعل مثلاً صيغة المؤنث مشفوعة بصيغة المذكر بين قوسين، أو العكس، على أن تتبع بقية العبارة قواعد التأنيث أو التذكير طبقًا للصيغة الأولى الموجودة خارج القوسين، فنقول: "اتفقت المترجمات (أو المترجمون) على أن يستخدمن..."، أو "اتفق المترجمون (أو المترجمات) على أن يستخدموا...". واختيار حرف العطف "أو" مقصود على سبيل الإشارة إلى أنه لا فارق بين الكلمتين، هذه أو تلك، في حين أن حرف "الواو" قد يوحي بأن الكلمتين لا تتقاطعان؛ ومن ثم فإحداهما ناقصة دون الأخرى مما يحمل ترسيخًا لفكرة التضاد أو التكامل دون مساحات من التقاطع.

يبقى أن هناك مفردات يستحيل تأنيثها. فلنتأمل كلمة "شخص"، أو كلمة "فرد" (في الفقرة قبل السابقة مثلاً). قد يبدو أنه ليس ثمة مشكلة في عدم القدرة على تأنيثها، إلا أن المشكلة قد تتضح طبيعتها في العبارة الآتية (وهي عبارة من عمل تستشهد به نانسي هارتسوك في مقالتها هنا): "... إن تجارب "الفرد" تؤثر على تكوين هويتها الثقافية وإن لم تكن تحدد شكلها تمامًا. (…an individual’s experiences will influence, but not entirely determine, the formation of her cultural identity).

وليس من العسير على قارئة (أو قارئ) المقالة أن تتبين أنه لا مجال لتذكير العبارة كلها؛ إذ تناقش فكرة المنظور من موقع النساء، كما أن استبدال "الفرد" بكلمة



"المرأة" يُحَمِّلُ الكلمة بدلالات غير مقصودة، ويحول بين النساء وضع "الفرد" (the individual) الذي له مفهوم معين ومكانة خاصة في تاريخ الفكر الحداثي الغربي.

صعوبات صيغة الجمع: كيف يمكن جمع كلمة "واقع" مثلاً؟ يصلح أحيانًا أن نترك الكلمة على صيغة المفرد المعروفة والمستساغة إذا لم يكن الجمع له أهمية خاصة، غير أنه إنْ إلى كلمة "realities" نجد أن جمع هذه الكلمة له أهميته في مقالة تتحدث عن اختلاف "أشكال الواقع أو أنواعه" الذي تعيشه مجموعات اجتماعية معينة، كما في العبارة الآتية من مقالة تشاندرا موهانتي:

"If these particular gendered, classed and racialized realities of globalization are left unseen…. "

وحين لجأت في مناسبات أخرى إلى إضافة كلمات تفيد معنى الجمع، مثل "أشكال القهر" أو "مظاهر/أمثلة اللامساواة" إلى الكلمة المفردة، إلا أن هذا الحل – على عدم كفايته[1] – يتعذر مع موقع كلمة "realities" (جمع "واقع") كما وردت في العبارة المذكورة، فهي مضافة بدورها إلى كلمة "العولمة"، مع وجود صفات متعددة تعود على الكلمة نفسها (realities)، مما يضع بعض التحدي أمام محاولة تركيب العبارة وترتيب عناصرها في اللغة العربية. وقد استخدمت هنا عبارة "تجليات العولمة على أرض الواقع" مع إعادة ذكر الكلمة مصحوبة بصفاتها، على النحو التالي:

> إننا إنْ تركنا تلك التجليات المحددة للعولمة على أرض الواقع –التي هي تجليات تتسم هنا بالتمييز (النوعي) والطبقي والعنصري– إن تركناها خافية عن النظر...

والعبارة نفسها (إذا التفتنا إلى كلمة "racialized") تصلح مثلاً يوضح فئة أخرى من صعوبات الترجمة المتعلقة بالاختلافات في التركيب اللغوي، كما نرى فيما يلي.

تحديات الاشتقاقات والأوزان: من أكثر الصيغ الصرفية صعوبة في الترجمة من الإنجليزية إلى العربية تلك التي تنتهي في اللغة الإنجليزية بـــ ization–، ولأغراض هذه المقدمة يمكن تصنيفها إلى ثلاث فئات. الفئة الأولى مكونة من مصطلحات دارجة أو أصبحت دارجة ويوجد لها مقابل شائع أو مستقر على الأقل نسبيًا، ومنها كلمة globalization (عولمة)، militarization (عسكرة) وinternationalization (تدويل)، industrialization (تصنيع)، وهي صيغ اشتقاقية ترد على قياس صحيح منصوص عليه في كتب الصرف، فتستخدم أبنية (أو أوزان) لها دلالاتها الثابتة نسبيًا (فعللة و فوعلة و تفعيل).



وتضم الفئة الثانية مصطلحات مثل: anglicization, racialization, professionalization وهي مفردات تضعنا أمام خيارين: إما نقل المعنى عن طريق عبارة (أقل ما يقال عنها أنها غير قصيرة)، فنقول: anglicization (جعل – الشيء– يصبح "إنجليزيًا" في شكله أو مضمونه أو طابعه أو ممارساته، حسب السياق) و racialization (إدخال الاختلافات العنصرية بوصفها عاملاً مؤثرًا في شيء، في الفعل مثلاً أو في الفكر) و professionalization (وهو مصطلح يتكرر في مقالة هبة أبو غديرة؛ بما يعني تحويل ممارسات الطب إلى مؤسسة مهنية رسمية لها قواعدها التي تقتصر على أعضائها). أو نلجأ إلى خيار آخر، ألا وهو المجازفة باستخدام أوزان الفئة الأولى نفسها كلما تيسر الأمر.

ولقد انتهيت إلى استخدام "أنجلزة" مقابل anglicization (راجعي مقالة هبة أبو غديرة) والتراوح في الحالة الثانية (racialization) ما بين استخدام عبارة التعريف وبين استخدام وزن عسكرة نفسه، لتوليد كلمة "عنصرة" (والتي استتبعتها صفة/صيغة "المعنصر" مقابل racialized)، وبالمنطق نفسه كلمة "تمهين" في الحالة الثالثة، على وزن "تدويل" أو "تذكير" (masculanization). ثم نأتي إلى الفئة الثالثة التي تضم كلمات يصعب إيجاد كلمة واحدة تقابلها؛ حيث يستحيل اشتقاق الوزن (مثلاً corporatization، راجعي أو راجع كشاف المصطلحات)، أو لأن الصيغة المشتقة تتقاطع فورًا مع معنى آخر. ومن تلك الفئة نجد الأمثلة الآتية: scientization ("علمنة"–من "العلم"– مثلاً تتقاطع مع الترجمة المستقرة لمفهوم secularization) و contextualization ("تسويق" من "تحديد السياق" أو "الوضع في سياق" يسهل اللبس بينها وبين ترجمة كلمة marketing). ومن هنا، يمكن أن ننتقل بسهولة إلى عنصر آخر من عناصر الصعوبات اللغوية.

تقاطعات المعنى: وهنا مرة أخرى أعطي أمثلة سريعة على حالات تقاطع المعنى. بينما تحيل كلمة "sexual" – في الأصل– إلى نطاق النشاط الجنسي (كما فيsexual activity) صارت تحيل أيضًا إلى العلاقات–علاقات القوى أو العلاقات الاجتماعية– بين الجنسين (كما في تعبير"sexual politics" و"sexual roles" مثلاً)، إلا أن ترجمة التعبير إلى "السياسات الجنسية" أو "الأدوار الجنسية" تجعل المعاني المستدعاة في اللغة/الثقافة العربية مرتبطة بالنشاط الجنسي فقط. ولقد استخدمت في هذا الكتاب "السياسات الجنسوية" لنقل "sexual politics" (انظر/انظري هامش ص٤٥ في مقالة جون سكوت الأولى) و"أدوار الجنسين" لنقل "sexual roles". وعلى المنوال نفسه، لجأت إلى توزيع العمل الجنسوي أو توزيع العمل بين الجنسين.

أما كلمة "power" فهي تطرح نفسها مثلاً بليغًا على تقاطع المعنى في لغة النص الأصلي مع وجود نطاق من معانٍ متقاطعة في اللغة المنقول إليها. فنجد من ناحية أننا إذا لجأنا إلى كلمة "القوة" مرادفًا لـــ power فإن المعنى يتقاطع مع



force،[٢] وأحيانًا مع strength، ومن ناحية أخرى فإن power تتقاطع أيضًا مع authority إذا فكرنا في استخدام "السلطة" مقابلاً لـــ "power"،[٣] في حين أن "authority" نفسها تحمل معنى آخر إذا عدنا إلى مقالة جون سكوت حين تتحدث عن "the authority of experience"، فهي تشير في الواقع إلى مرجعيتها أو سلطتها بوصفها مرجعًا أو "السلطة المرجعية"، وهو المقابل الذي اخترته نقل معنى authority المقصود في هذه المقالة.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن مفهوم "power"، الذي له مكانة محورية في النظريات الاجتماعية الغربية، وخصوصًا في النقاشات والتحليلات التي تضع قضايا الصراع الاجتماعي وعلاقات القوة في مركزها، نجده مستخدمًا في اللغة الدارجة وفي المعاجم اللغوية بطرق تحيل إلى القدرة بمعنى الإمكانية (power to ...) كما تحيل إلى القدرة بمعنى السيطرة (power over). بيد أن الدلالة الثانية (power as domination) أصبحت منذ منتصف القرن الماضي تمثل المنظومة الفكرية السائدة في الدراسات الأكاديمية الغربية. وهي على أية الحال الدلالة المقصودة في مقالات هذا الكتاب، ومن ثم فقد اخترت أن أترجم "power" إلى "القوة/السلطة" مع شفعها بالكلمة الإنجليزية بين قوسين، وبذلك نميزه عن كافة استخداماته بالمعنى الدارج الذي سبق أن أشرت إلى مشكلة تقاطعاته، وأيضًا نحفظ له علاقته بمصطلح "علاقات القوة" (power relations) الذي أصبح مستقرًا ووافيًا بالغرض.

هذه الأمثلة تقع في منطقة تقاطع أو تراكب بين وجهين من أوجه صعوبات الترجمة: الأول هو اللغة كما ذكرت، أما الشق الثاني الذي ننتقل إليه الآن فيرتبط بما يمكن أن نطلق عليه ثقافة الكلمة.

مشكلة نقل ثقافة الكلمة

مرة أخرى هذه مشكلة قد تأخذ عدة مظاهر وأبعاد منها ما يلي:

ارتباط المصطلح بالبيئة التي نشأ فيها، وقدرته على استدعاء معان فورية لا يمكن لنظيره العربي أن يثيرها. ومن أمثلة ذلك مصطلح "identity politics" (انظر/انظري هامش ص١١٦ في مقالة نانسي هارتسوك). وهي عبارة تشكل جزءًا من مفردات الجدل الاجتماعي والسياسي في الولايات المتحدة بحيث لا تحتاج إلى شرح. ونحن إذا وضعنا لها مقابلاً في اللغة العربية بنفس التعبير المقتصد، أي "سياسات الهوية" فإن المفهوم لن يكون "مفهومًا"؛ خصوصًا إذا كان واردًا من باب الإشارة السريعة كما هو الحال في مقالة نانسي هارتسوك هنا (مراجعة الموقف النسوي). من البديهي أن إضافة هامش شارح تمثل حلاً معقولاً لمعالجة هذه النقطة، ولكنه حل لا يغير شيئًا من واقع أن تعبير "سياسات الهوية" يبقى فارغًا بلا معنى



ولا رنين، في حين أن التعبير في لغته الأصلية محملاً بالدلالات والأصداء وبتاريخ من النضال والجدال.

ومن هنا يمكن أن نطرح مصطلح "Gay" مثلاً ممتازًا على صعيدين، فهو يقدم نموذجًا يوضح معنى مصطلح "سياسات الهوية"، ويقوم في الوقت نفسه بإبراز "النقص" المتأصل في عمليات الترجمة (translation loss) أو ما يتم فقدانه بسبب الاختلاف الثقافي وما يستتبعه غالبًا من قصور في اللغة المصطلحية. إن "gay" كلمة تستخدم للإشارة إلى الأشخاص الذين لهم نشاطات أو ميول جنسية مثلية، بيد أن المصطلح له تاريخه الخاص، فقد تطورت المعاني والدلالات المرتبطة بالكلمة، التي دخلت أصلا من الفرنسية (gai) إلى الانجليزية في القرن الرابع عشر، وكانت تعني مرح وخفيف، ثم اكتسبت في منتصف القرن السابع عشر دلالات مرتبطة بالتسيب الأخلاقي، وقبل منتصف القرن العشرين كانت قد تأسست كمصطلح يشير إلى مظاهر السلوك وأساليب الحياة والملبس والزينة الخاصة بالأشخاص غير المتزوجين، ثم أخذت مجتمعات المثليين في استخدام الكلمة للإشارة إلى أنفسهم. ومع تنامي الحركات المسماة بـــ"سياسات الهوية" منذ الستينات من القرن العشرين، أصبحت الكلمة تعبر عن هوية اجتماعية-سياسية يرفع المثليون والمثليات رايتها ويتبنونها بصفتها مصدرًا للشعور بالفخر والاعتزاز لا بالنقص أو العار، وللمطالبة بالاعتراف بهم- اجتماعيًا وسياسيًا- على أساس اختلافهم وليس بالرغم من اختلافهم. ومن هنا، اكتسبت الكلمة دلالات جديدة تجعل الفارق بينها وبين كلمة "homosexual" فارقًا له أهميته على الصعيدين السياسي والمعرفي. وكما انتقلت معظم قطاعات الثقافات الغربية من استخدام مفردات مثل "queers" و"faggots" إلى كلمة "homosexuals" التي تتمتع بوقع أكثر حيادية (وإن شابته صبغة مرتبطة بنوع من التقييم الطبي، خصوصا طب النفس)، فقد عرفت كلمات "مثليين" أو "أصحاب الجنسانية المثلية" طريقها إلى مفردات اللغة العربية والفكر العربي على الأقل في أوساط فكرية معينة، بدلاً من كلمة "شواذ" التي لا زالت شائعة في الثقافة الدارجة، غير أن مصطلح "gays" لا يزال بلا معادل حقيقي، ولا أظن أن إيجاد المعادل إمكان يسير؛ إذ إنها نموذج يشير في أبلغ الدلالات إلى ارتباط اللغة بالثقافة والخطاب والتاريخ، أي بحركة مجتمع معين (انظري مقالة جون سكوت، التجربة).

اكتساب الكلمة/المصطلح معاني جديدة غير تلك الموجودة في الثقافة الدارجة، وذلك في استخداماتها داخل تخصصات معينة. وأستدعي هنا طريقة استخدام كلمة femininity في مقالات هذا الكتاب؛ إذ لا علاقة لها بمعنى الكلمة في الثقافة الدارجة، سواء في المجتمعات الناطقة بالإنجليزية أو تلك الناطقة بالعربية، فالكلمة تحيل إلى مواصفات مثل الرقة والنعومة والجاذبية. أما هنا فهي تستخدم



تقريبًا نفس استخدام woman أو بمعنى womanhood مع اختلافات في بعض ظلال المعنى والدلالات، يضيق المجال عن التطرق إليها.

تطور المعنى داخل بيئته وتنوع طريقة استخدامه في سياق المدارس المختلفة وفي سياق الخطاب الفردي. وهنا أكتفي بمصطلح "gender" الذي أناقش قضية نقله إلى العربية ببعض التفصيل. من المعروف أن مفهوم "gender" له في بيئته التي نشأ وتطور فيها تاريخًا حافلاً بالجدل والنزاع وتنوع تأويلاته واستخداماته وفقًا للمذاهب النظرية والسياسية المختلفة. وأكتفي بالإشارة إلي هذه القضية وأحيل القارئة (أو القارئ) إلى المقالة الأولى في هذا الكتاب (النوع: تصنيف مفيد في التحليل التاريخي) حيث تقدم جون سكوت عرضًا لمختلف استخدامات هذا المفهوم منذ نشأته.

ومما لا شك فيه أن كلمة "gender" قد نالت حظها من النقاش والنزاع في الإنتاج المعرفي العربي أيضًا، وفي حين يضيق المجال عن محاولة التعرض لمشكلة الرفض أو العداء للمصطلح من أساسه بوصفه مصطلحًا دخيلاً على "الثقافة العربية" (وهي القضية التي تتصدى لها د.هدى الصدة في مقابلة معها منشورة في هذا الكتاب)، لا بد من الإشارة إلى ممارسات الخلط بين الاختلاف حول مضمون هذا المفهوم وإصدار الأحكام القيمية عليه وبين ضرورة إيجاد مقابل -أو أكثر- له في اللغة العربية، وهي ضرورة علمية كما أنها سياسية. أذكر هنا في اختصار شديد أن نطاق الاستخدامات الأكثر شيوعًا يشمل "النوع" و"النوع الاجتماعي" و"التشكيل الثقافي للاختلافات بين الجنسين" و"الجندر" ومؤخرًا "الجنوسة"؛ وإذ وجدت نفسي في مواجهة الاختيار بين هذه البدائل الخمسة رأيت نقصًا أو عيبًا يحول بيني وبين استخدام أي منها على نحو يؤدي الدور المطلوب منه في: ١- الوفاء بالمعنى المعادل لشتى استخداماته في المقالات التي يضمها هذا الكتاب ("النوع الاجتماعي" و"التشكيل الثقافي.."، وكل منهما يفترض مسبقًا أين يكمن أصل الاختلاف أو من أين أتى)، ٢- عدم اللجوء إلى التعريب إلا في حالة تعذر وجود مقابل من داخل اللغة المترجم إليها ("الجندر" كلمة معربة ترسخ فكرة أن المفهوم أجنبي ودخيل على ثقافتنا)، ٣- عدم الخلط بينه وبين استخدام آخر موجود للكلمة نفسها في اللغة العربية. ("النوع" كلمة شائعة تحيل إلى مفهوم "الصنف" أو "الفئة" مثلاً أو تستدعي النوع "genre" في التخصصات الأدبية) ٤- إمكان إيجاد اشتقاقات منه تقابل الصيغ التي يصرف عليها في اللغة الإنجليزية (كيف يمكن توليد "gendered" أو "gendering" من "الجنوسة" مثلاً؟)

ومن خلال عملية البحث عن مقابل يتلافى هذه المشاكل تراءى لي مصطلح وجدته مناسبًا، ولكنني انتهيت إلى قرار بألا أستخدمه في هذه الترجمة وأن أكتفي بتقديمه وطرحه للنقاش حتى ينال حظه من الجدل والنزاع، حتى "تصطلح" عليه فئة



وترفضه أخرى. وعلى ذلك أطرح هنا كلمة "الاستجناس" التي وجدتها مصطلحًا له المزايا الآتية: ١- "الاستجناس" صيغة نحوية عربية (استفعال) تبرز جانب السيرورة في تشكيل العلاقات بين الجنسين والاختلافات بينهما وتستدعي تصورًا عن معاني فئات "الجنس" مثل "الأنوثة" و"الذكورة" بصفتها محلاً للنزاع والتفاوض على المستويين الذاتي والاجتماعي. ٢- ثم إنها كلمة مشتقة من "جنس" وبالتالي تتلافى مشكلة التعسف في الفصل بين "الجنس" و"النوع" على أساس أن الشق الأول يحيل إلى الطبيعة والثاني إلى الثقافة، أو إلى البيولوجي مقابل الاجتماعي. وعلى ذلك، بدلاً من إعادة إنتاج ثنائيات التضاد التي يحفل بها الفكر الفلسفي والسياسي الغربي والفكر الحداثي بشكل عام، يتركنا هذا المصطلح بدون موقف مسبق، ويسمح لنا بمساحة لتنظير العلاقة بين الطبيعة والثقافة بصفتها هي الأخرى علاقة تصلح للتأريخ. ٣- بالرغم من أن "الجنوسة" مشتقة من "الجنس" مثلها مثل "الاستجناس" إلا أن المصطلح الأخير يتميز عن الأول من ناحيتين. أولاً: وزن "الاستفعال" يوحي - كما سبق وأشرت- بالسيرورة، على عكس وزن "الجنوسة" (الفعولة) التي تبدو منتجًا نهائيًا، وفي تبسيط مخل يمكننا أن نعبر عن الفارق بينهما وكأن الاستفعال يستدعي عملية/عمليات "إكساب"/"اكتساب" الجنس، في حين أن "الجنوسة" توحي بجنس "مكتسب". أما الناحية الثانية فهي تتعلق بصلاحية صيغة "الاستجناس" للاشتقاق منها، فيمكننا بسهولة أن نولّد منها الهوية "المستجنسة" لنقل " gendered identity".

وأخيرًا، كما أشرت فإن المصطلح مطروح هنا للنقاش، إذ إنه يعكس في النهاية منظور (المترجمة) عن المفهوم نفسه؛ ولذلك وجدت من الأنسب عدم استخدامه في ترجمة هذه المقالات، وإرجاء ذلك إلى مجال البحث.ومن هنا وقع اختياري على صيغة لنقل مفهوم (gender) تتلافى المشاكل الأربع المذكورة أعلاه وتظل منفتحة على النقاش: (النوع).

إن وضع كلمة "النوع" بين قوسين لتصبح (النوع) يحقق الأهداف الآتية:

أولاً، يفصل بينه وبين الاستخدامات اللغوية الشائعة له، مثل كلمة "نوع" في العبارات الآتية مثلاً: "تاريخ من نوع جديد" أو "نوع من الخطأ" أو "نوع القراءات". وإذ يبدو الفارق واضحًا في الأمثلة السابقة، فهو ليس كذلك في سياقات أخرى. فنحن إذا كتبنا عبارة "هوية من نوع جديد" من الطبيعي أن يتساءل القارئ عن المقصود بالضبط، وبدون الأقواس لا يوجد فارق بين "نوع النساء" (the kind of women) و"(نوع) النساء" (the gender of women).

وثانيًا، الأقواس تذكّر بأن المفهوم غير مستقر ولا نهائي، وبالتالي منفتح على قراءات مختلفة ودراسات جديدة.



ثالثا، تستدعي الأقواس موقعه الحقيقي في سياق الفكر العربي أو وضعه المعلق، في الوقت نفسه الذي تفسح فيه مجالاً أمام إمكان تثبيت وجوده (وليس تثبيت معناه) عبر تكراره في هذا الشكل المبرز.

رابعًا، يسمح بتوليد اشتقاقات دون أن يجري الخلط بينها وبين الاستخدامات الشائعة الأخرى لهذه الصيغ، فنقول الهوية (المنوّعة) في إشارة إلى "gendered identity" و(تنويع) الذات مقابل "gendering the subject"، والهوية (النوعية) أو هوية (النوع) مقابل "identity gender".

ويبقى أن هذا الحل لا يعكس أصداء السيرورة، كما أنه يصبح عسيرًا في حالة النقاش الشفاهي بعيدًا عن الكلمة المكتوبة، أي وهي مرئية بين الأقواس.

وأخيرًا، **مشكلة إيجاد مقابل لمصطلحات متخصصة مرتبطة باللغات المفاهيمية في مدارس بعينها.** وأعني هنا اللغات المفاهيمية والمصطلحية المرتبطة بعدد من المدارس الفكرية والمذاهب النظرية الحديثة نسبيًا، في تخصصات من قبيل علوم الاجتماع والفلسفة واللغويات ودراسات (النوع)، وكذلك في مجالات النشاط السياسي وخصوصًا النسوي. وأود أن أشير سريعًا إلى بعض القضايا:

أولاً، وجود نقص هائل في المعاجم والمصادر التي يمكن الاستعانة بها.

ثانيًا، ثمة مفاهيم دخلت إلى مفردات المجال الفكري في اللغة العربية وعرفت طريقها إلى الكتب والأبحاث والدراسات والندوات، بعضها مستقر وبعضها "يتمتع بـــ" أو "يعاني من" وجود أكثر من معادل، بعضها شائع وبعضها أقل شيوعًا، فنجد مثلاً أن كلمة "التفكيك"[٤] بوصفها مقابلاً لكلمة "deconstruction" غدت شائعة ومستقرة ومتفق عليها، في حين أن مفهوم "construction" المشتق منه المفهوم الأول ليس له الحظ نفسه، إذ نجد له بدائل متعددة، منها "بناء" و"تشكيل" مثلاً[٥]. كذلك ثمة مصطلحات تكاد تكون غير موجودة بالمرة، منها مفهوم "subject position" (موقع الذات) المرتبط بالمصطلحات السابقة، والذي له أهمية محورية في التحليلات التي تناقش دور "الخطاب" (discourse) في "إنشاء" (construction) معنى العالم- وحس "الذات" بهويتها- من موقع معين أو في سياق معين.

وأعتقد أن هذا الوضع وتأثيراته في التداول والإنتاج والتواصل المعرفي العربي يستحق الدراسة في حد ذاته.

ثالثا، العديد من هذه المصطلحات (وخصوصًا في مجال النظريات النسوية) يواجه مشكلة ألمحت إليها سابقًا، ألا وهي مشكلة إيجاد مقابل له في اللغة العربية في هيئة تعبير <u>مقتصد</u>، مثلما هو مقتصد في لغته الأصلية، ويفي في الوقت نفسه بنقل المعنى المعادل في وضوح، (من أمثلة ذلك: positionalization, situated knowledges, politics of location, standpoint theory و eccentric subjects)، وهي مرة أخرى مسألة متعسرة بسبب غياب تاريخ الاستعمال والتداول والنزاع



والتأويل والجدل والتكرار المرتبط بالمصطلح في البيئة الثقافية أو الفكرية أو السياسية أو الأكاديمية التي نشأ وتطور فيها.

من المؤكد أن نقل هذه المصطلحات وطرحها في ساحة الفكر والدراسات العربية يمثل خطوة على طريق صنع تاريخ لغة مفاهيمية يثير وقعها أصداءً؛ قد تقترب أو تبتعد عن نطاق أصدائها وظلال المعاني التي تستدعيها في لغتها، ولكنها تصبح أصداءً تتردد في فضائنا.

الهوامش

---

[١] هذه الصيغة تطمس الفارق مثلاً بين "oppressions" و "forms of oppression".

[٢] العبارة الآتية توضح صعوبة أن نستند إلى مصطلح "علاقات القوة" فنترجم "power" إلى "القوة" فقط، إذ لا يوجد بديل عن "القوة" مرادفًا لـــ"force" في العبارة نفسها: "مفهوم فوكوه عن القوة/السلطة (power) بوصفها كوكبات متناثرة من علاقات غير متساوية تكوَّنت بواسطة خطابات، في سياق "حقول من القوة" ("fields of force") الاجتماعية". (انظر/انظري المقالة الأولى ص٤٤).

[٣] ثمة عدد لا بأس به من هذه المفردات المتقاطعة يحتشد في عبارة واحدة (في المقالة الأولى ص٤٩):

"في كل هذه الحالات سعى الحكام الجدد إلى تأكيد شرعية مظاهر السيطرة (domination) والقوة (strength) والسلطة المركزية (central authority) وسلطة الحكم (ruling power)، بوصفها خصائص ذكورية".

[٤] المدرسة التفكيكية المرتبطة باسم المفكر الفرنسي جاك دريدا.

[٥] تجدر الإشارة إلى أنني اخترت كلمة "إنشاء" (وجمعها "إنشاءات")، وأجدها الأصلح من وجهة نظري لعدة أسباب، منها أن ثمة إجماعًا على استخدام جذر كلمة "بناء" (بنى) لتوليد المصطلحات المرتبطة بـــ "structure"، بدءًا من "بنية" إلى "ما بعد البنيوية"، كما أنها من ناحية أخرى تستدعي كلمة "منشأ" الموجودة والمستقرة بوصفها مصطلحًا مقابلاً لكلمة "construct".



(النــوع): مقولــة مفيــدة فــي التحليــل التاريخــي*

جــون سكــوت

(النوع gender). اسم. مصطلح نحوى فقط. يُعَدُّ التنويه بأشخاص أو كائنات من (النوع) المذكر أو المؤنث –بما يعنى كونهم من الجنس المذكر أو المؤنث– ضربًا من الممازحة (المسموح أو غير المسموح بها وفقًا للسياق)، أو نوعًا من الخطأ الفاضح.
(هــ. و. فاولر: **قاموس استخدامات اللغة الإنجليزية الحديثة**)

أولئك الذين يحاولون تقنين معاني الكلمات إنما يدخلون معركة خاسرة، فالكلمات، مثلها مثل الأفكار والأشياء المقصود أن تدل عليها الكلمات، هي الأخرى لها تاريخ. فلا جهابذة جامعة أكسفورد ولا الأكاديمية الفرنسية (Académie Française) استطاعوا إيقاف المد، عبر الإمساك بالمعاني وتثبيتها بصورة تخلو من ألعاب الابتكار والخيال الإنساني. وقد أعطت أمثال ماري ورتلي Mary Wortley لذعة لحضور الذهن في عبارتها المنددة "بالجنس الناعم" ("the fair sex"): ("إن عزائي الوحيد عن كوني من هذا (النوع) هو اطمئناني إلى استحالة زواجي من أي واحد/ة منهم، إذ تعمدت إساءة استخدام قواعد النحو.[1] وما برح الناس على مر العصور يقومون بتلميحات رمزية أو مجازية من خلال توظيف مصطلحات نحوية لاستحضار ملامح الشخصية أو الجنسانية. فعلي سبيل المثال، أورد قاموس اللغة الفرنسية عام ١٨٧٦ استعمالات مصطلح (النوع) على النحو الآتى: "ليس معروفًا من أي (نوع genre) هو، إنْ كان ذكرًا أم أنثي، ذلك تعبير يقال عن رجل كتوم لا نعرف شيئًا عن مشاعره".[2] كما وضع جلادستون Gladstone هذا التمييز في عام ١٨٧٨: "إن أثينا لا تحمل من الجنس شيئًا سوي (النوع)، ولا من المرأة شيئًا سوي الشكل".[3] ومؤخرًا، أصبح "(النوع)" له استخدام جديد، وهو استخدام حديث، إلى درجة أنه لم يعرف بعد طريقه إلى القواميس أو إلى **موسوعة العلوم الاجتماعية** *Encyclopedia of the Social Sciences*، فقد شرعت النسويات يستخدمن –بشكل أكثر حَرْفية وجدية– "(النوع)" للإشارة إلى التنظيم الاجتماعي للعلاقة بين الجنسين.

---

* Joan Wallach Scott, "Gender: A Useful Category of Historical Analysis," in *Feminism and History*, ed. Joan Wallach Scott (Oxford and New York: Oxford University Press, 1996), 152-180.



وأما ارتباط المصطلح بالنحو فهو ارتباط صريح يحفل بإمكانات لم تختبر بعد، ويرجع هذا الارتباط الصريح إلى أن الاستخدام النحوي ينطوي على قواعد رسمية تتبع من تخصيص المذكر والمؤنث، غير أنها تحفل بإمكانات غير مختبرة لأن العديد من اللغات الأوروبية-الهندية تحتوي على فئة ثالثة لا جنس لها أو محايدة. ففي النحو يُفهم (النوع) بصفته طريقة لتصنيف الظواهر، أو نظام تمييز متفق عليه اجتماعيًا، لا بصفته توصيفًا موضوعيًا لخواص متأصلة. وفضلاً عن ذلك، توحي التصنيفات بوجود علاقة بين الفئات تجعل عمليات التمييز والتقسيم إلى مجموعات منفصلة أمرًا ممكنًا.

يبدو أن "(النوع)" -في أقرب استخداماته عهدًا- قد ظهر أول الأمر في وسط النسويات الأمريكيات اللاتي أردن أن يؤكدن على الطابع الاجتماعي أساسًا لمظاهر التمييز القائمة على جنس المرء. فجاءت الكلمة تحمل ما يفيد رفض الحتمية البيولوجية الكامنة في استخدامات مصطلحات مثل "الجنس" أو "الاختلاف الجنسي". كما أن "(النوع)" يشدد أيضًا على الجانب العلائقي (relational) في التعريفات المعيارية للأنوثة (femininity)، فالنسويات اللاتي انزعجن مما يحدث في دراسات النساء من تركيز على النساء بصورة محدودة منفصلة، لجأن إلى مصطلح "(النوع)" لإدخال مفهوم عن تعالق مصطلحات لغتنا التحليلية بعضها ببعض. وطبقًا لهذه الرؤية، يجري تعريف النساء والرجال كلٌّ في ضوء الآخر، كما لا يمكن أن نفهم أيًّا منهما بأن ندرسه منفصلاً تمامًا عن دراسة الآخر. وعلي ذلك اقترحت ناتالي دافيز Natalie Davis في عام ١٩٧٥ الآتي:

> يبدو لي أنه يجب علينا الاهتمام بتاريخ النساء والرجال معًا، وألا نعمل فقط على دراسة الجنس المطوَّع (subjected sex)، مثلما لا يسع مؤرخ الطبقات الاجتماعية أن يكتفي بالتركيز على الفلاحين فقط. إن هدفنا هو فهم دلالات "الجنسين"، دلالات مجموعات (النوع) في الماضي التاريخي. وهدفنا اكتشاف النطاق القائم لأدوار الجنسين (sex roles) والرمزية الجنسوية (sexual symbolism) في مجتمعات وفترات مختلفة، والتوصل إلى معرفة المعاني التي كانت لها، كذلك التوصل إلى كيفية أدائها عملها في الحفاظ على النظام الاجتماعي كما هو أو في التشجيع على تغييره.[٤]



ويمثل (النوع) -بالإضافة إلى ذلك ولعله أهم ما في الأمر- "مصطلحًا تقدمت به النسويات اللاتي زعمن بأن البحث الأكاديمي المتعلق بالنساء سوف يحدث تحولاً أساسيًا في المنظومات الفكرية للتخصصات المعرفية". إذ أوضحت الباحثات النسويات في وقت مبكر أن دراسة النساء لن تؤدي فقط إلى إضافة مادة جديدة للدراسة، ولكنها سوف تفرض أيضًا إعادة النظر في أسس العمل البحثي القائم وفرضياته ومعاييره من منطلق نقدي جديد. وقد كتبت ثلاثة من المؤرخات النسويات الآتي: نحن بصدد التعلم أن كتابة النساء في التاريخ أمر يقتضى بالضرورة إعادة تعريف -وتوسيع- المفاهيم التقليدية عن الأمور التي تحمل دلالة أو أهمية تاريخية، بحيث تتسع للتجربة الشخصية الذاتية كما تتسع للنشاطات العامة والسياسية. وليست مبالغةً أن نشير إلى أنه مهما اتسمت البدايات الحالية بالتردد فإن مثل هذه المنهجية لا تعني ضمنيًا تاريخا جديداً للنساء فحسب وإنما تعني أيضًا تاريخًا جديدًا بشكل عام.[٥]

وقد أصبحت قدرة هذا التاريخ الجديد على ضم تجارب النساء وتفسيرها متوقفة على إمكان تطوير "(النوع)" بوصفه مقولة تحليلية، وهنا كانت التشبيهات -مقارنة بالطبقة والعنصر- تتم بصورة صريحة. وبالفعل، كانت المتخصصات في دراسات النساء، من اللاتي يسعين إلى أكبر قدر من التضمين السياسي،[*] يقمن بصورة منتظمة باستحضار الفئات الثلاثة -(النوع) والطبقة (class) والعنصر(race)- على أساس أنها تلعب دورًا حاسمًا في كتابة نوع جديد من التاريخ.[٦] ويشير مثل هذا الاهتمام بالطبقة والعنصر و(النوع)، أولاً، إلى التزام الباحثة بكتابة تاريخ يشمل قصص المقهورين، فضلاً عن تحليل القهر الواقع عليهم من حيث مدلوله وطبيعته. ويشير، ثانيًا -إلى وجود فهم لوقوع أشكال التفاوت في القوة/السلطة على امتداد ثلاثة محاور على الأقل.

هذا التكرار في ذكر الطبقة والعنصر و(النوع) معًا يوحي بوجود تعادل قيمي بين الفئات الثلاثة؛ غير أن الحال لم يكن كذلك بالمرة. ففي حين ترتكز "الطبقة" في أغلب الأحيان على نظرية ماركس المفصلة (التي زاد تفصيلها وتطويرها فيما بعد) عن الحتمية الاقتصادية والتغير التاريخي، فإن "العنصر" و"(النوع)" ليس لهما مثل هذه التداعيات. كما أن أولئك الذين يستخدمون المفاهيم المتعلقة بالطبقة لا يجمعهم

---

[*] أي يحرصن على استخدام فئات تتسع لأكبر قدر من جماعات النساء على اختلاف هوياتهن ومواقعهن الاجتماعية (من حيث الطبقة والعنصر والعرقية والميول الجنسية، ... إلخ)، وذلك على سبيل الاستجابة إلى نقد فئات من النساء والنسويات وجدن أنفسهن مهمشات في الخطاب النسوي الغربي التقليدي وفئاته التحليلية والسياسية بما فيها فئة "النساء" التي لا تعبر عنهن ولا عن هوياتهن وقضاياهن.



رأي واحد؛ إذ يستخدم بعض الدارسين مفاهيم مستمدة من نظريات ماكس فيبر، في حين يلجأ غيرهم إلى استخدام الطبقة بوصفها أداة استكشافية مؤقتة (heuristic). ومع ذلك، يبقي الواقع أننا حين نلجأ إلى الطبقة، نمشى إما مع، وإما ضد، مجموعة من التعريفات التي تتضمن- في حالة الماركسية- فكرة السببية الاقتصادية ورؤية عن المسار الذي على امتداده يتقدم التاريخ في حركة جدلية. أما بالنسبة إلى العنصر و(النوع) فلا وجود لوضوح أو تماسك من هذا القبيل، وفي حالة (النوع) فقد انطوت استعمالاته على نطاق من المواقف النظرية وعلى أشكال بسيطة من الإشارة الوصفية إلى العلاقات بين الجنسين.

ومع أن المؤرخات النسويات مدربات -مثلهن مثل أغلب المؤرخات (أو المؤرخين)- على الارتياح إلى التوصيف أكثر من التنظير، فإنهن قد سعين -في وتيرة متزايدة- إلى إيجاد صياغات نظرية تصلح للاستخدام؛ لسببين على الأقل: أولاً، انتشار دراسات الحالة (case studies) في تاريخ النساء؛ مما تطلب فيما يبدو إيجاد منظور توليفي يتولى تفسير مظاهر الاتصال والانقطاع فيما بينها وتعليل وجود مظاهر ثابتة من الإجحاف وعدم المساواة، وفي الوقت نفسه تجارب اجتماعية تتميز باختلافها التام. ثانيًا، التفاوت بين المستوى الرفيع للأبحاث الحديثة في تاريخ النساء وبين الواقع الذي يبقيها في وضع هامشي بالنسبة إلى المجال الدراسي ككل (كما يبدو قياسًا علي حجم التواجد في الكتب الدراسية والمناهج المقررة والأبحاث أو الرسائل العلمية)، الأمر الذي يبرز حدود المقاربات الوصفية التي لا تعالج المفاهيم السائدة في أفرع المعرفة، أو على الأقل لا تعالجها بصورة تهز من قوتها إلى حد يحدث تحولاً فيها. كذلك لم يعد كافيًا أن تقوم مؤرخات النساء بإثبات أن النساء لهن تاريخ، أو بإثبات أن النساء شاركن في الانقلابات السياسية الرئيسة في الحضارة الغربية. ففي حالة تاريخ النساء، تمثلت استجابة معظم المؤرخات (أو المؤرخين) من خارج النسوية في إبداء نوع من الاعتراف يليه فصل المعطيات الجديدة أو غض النظر عنها (على أساس أن "النساء كان لهن تاريخ منفصل عن تاريخ الرجال، ومن ثم فلندع النسويات يعتنين بتاريخ النساء، إذ لا حاجة لنا في الالتفات إليه"، أو أن "تاريخ النساء يدور حول شئون الجنس والأسرة ويجب أن يمارس بمعزل عن التاريخ السياسي والاقتصادي"). أما بالنسبة إلى تاريخ مشاركة النساء، فلم يحظ إلا بحد أدني من إثارة الاهتمام (من قبيل: "إن فهمي للثورة الفرنسية لا تغير منه معرفتي بأن النساء قد شاركن فيها"). وحقيقة الأمر أن التحدي الذي تفرضه ردود فعل من هذا القبيل هو في النهاية تحدٍّ نظري، لأنه يتطلب تحليلاً ليس فقط للعلاقات بين تجارب الذكور وتجارب الإناث في الزمن الماضي ولكن أيضًا للصلة بين التاريخ الماضي والممارسة التاريخية الحالية. كيف يؤدي (النوع) فعله في العلاقات الإنسانية الاجتماعية؟ كيف يقوم (النوع) بإعطاء معنى



لتنظيم المعرفة التاريخية وصور إدراكها؟ تعتمد الإجابات على النظرة إلى (النوع) بوصفه مقولة تحليلية.

ظلت محاولات المؤرخات في تنظير (النوع) ضمن الأطر التقليدية للعلوم الاجتماعية على وجه الإجمال، مستخدمةً صياغات قديمة العهد تقوم بتوفير تفسيرات سببية كونية (universal)؛ بمعني أنها صالحة لكل مكان وزمان. وهذه النظريات – علي أفضل تقدير– تتسم بالمحدودية، لأنها تجنح إلى تعميمات تتسم بالاختزال أو التبسيط الزائد، الأمر الذي يعني إضعاف حس التاريخ –من حيث هو دراسة منهجية متخصصة– بالطابع المعقد للسببية الاجتماعية (social causation)، كما يعني أيضًا التزام النسوية بأنواع من التحليل تؤدي إلى التغيير. ولعل استعراض هذه النظريات يكشف حدودها ويتيح الفرصة لاقتراح مقاربة بديلة.

تقع المقاربات التي تستخدمها معظم المؤرخات (أو المؤرخين)، في فئتين مستقلتين: الأولى وصفية (descriptive) أساسًا، أي أنها تشير إلى وجود ظواهر أو حقائق واقعة، دون أن تشرع في تفسيرها أو شرحها أو وضع مسببات لها. أما طرق الاستعمال الثانية فهي سببية (causal)، أي أنها تقوم بالتنظير لطبيعة الظواهر أو الحقائق، ساعيةً إلى فهم كيفية اتخاذها الشكل الذي هي عليه وأسباب ذلك.

إن "(النوع)" في أبسط استخداماته الحديثة يُعَدُّ مرادفًا "للنساء"، إذ نجد العدد الأكبر من الكتب والمقالات التي تتخذ تاريخ النساء موضوعًا لها قد قامت في السنوات القليلة الأخيرة باستبدال بكلمة "(النوع)" بكلمة "النساء" في عناوينها. ويحيل هذا الاستعمال في بعض الحالات إلى بعض المفاهيم التحليلية بصورة مبهمة أو عابرة، ولكنه يُعد في الواقع ضربًا من السعي وراء المقبولية أو الوجاهة السياسية (political acceptability) للمجال. وفي هذه الحالات، يُقْصَدُ من استخدام "(النوع)" الدلالة على الجدية العلمية لعمل أو بحث ما، حيث يتمتع "(النوع)" بوقع أكثر حيادية وموضوعية من الوقع الذي للنساء، وهو يجد لنفسه مكانًا داخل مجموعة المصطلحات الخاصة بالعلوم الاجتماعية وبالتالي يفصل نفسه عن السياسة النسوية (التي يُفترض أنها حادة النغمة). وفي هذا الاستعمال لا يبدو "(النوع)" حاملاً معه مقولة لازمة عن اللامساواة أو عن علاقات القوة، ولا هو يحدد بالاسم الطرف المهضوم حقه (والخافي عن الأنظار). وفي حين أن مصطلح "تاريخ النساء" يعلن طابعه السياسي عبر تأكيده (على نحو يخالف الممارسة المعتادة) أن النساء يصلحن بوصفهن ذواتًا تاريخية (historical subjects)، فإن مصطلح "(النوع)" يتضمن – على الجانب الآخر– النساء دون أن يقوم بتسميتهن، وبالتالي يبدو وكأنه لا يشكل تهديداً خطيرًا. ويمثل استخدام "النوع" على هذا النحو وجهًا من أوجه ما يمكن أن يُطلق عليه مسعى التراث البحثي النسوي إلى الشرعية الأكاديمية في الثمانينيات من القرن العشرين.



غير أنه ليس إلا وجهًا واحدًا؛ إذ إن "(النوع)" بصفته بديل "النساء" يُستخدم أيضًا للإشارة إلى أن المعلومات عن النساء هي بالضرورة معلومات عن الرجال، ذلك أن دراسة أحدهما تقتضي ضمنًا دراسة الآخر. ويحمل هذا الاستخدام إصرارًا على أن عالم النساء إنما هو جزء من عالم الرجال، تكوَّن داخله وبواسطته، كما يرفض الجدوى التأويلية الموجودة في فكرة حيزين منفصلين، ملحًا على أن القيام بدراسة النساء بشكل منعزل إنما يحافظ على استمرار الفكرة الخيالية عن أن تجربة أحد الجنسين ليس لها علاقة تذكر أو لا علاقة لها على الإطلاق بالجنس الآخر. وفضلاً عن ذلك، يستخدم (النوع) أيضًا للدلالة على العلاقات الاجتماعية بين الجنسين، وهو استخدام يظهر رفضًا صريحًا للتفسيرات البيولوجية من قبيل تلك التي تجد قاسمًا مشتركًا بين أشكال متنوعة من تبعية الإناث في واقع كون النساء لديهن القدرة على الولادة وكون الرجال لديهم قدرًا أكبر من القوة العضلية. وبدلاً من ذلك، يصبح (النوع) طريقة للدلالة على "الإنشاءات الثقافية" (" cultural constructions") –أي السيرورات ذات الطبيعة الاجتماعية تمامًا، في خلق الأفكار والتصورات بشأن الأدوار المناسبة للنساء والرجال. وتلك طريقة للإشارة إلى ما لهويات الرجال والنساء، الذاتية، من طبيعة اجتماعية حصرًا. إن (النوع) في هذا التعريف ليس إلا فئة اجتماعية مفروضة على جسد تَحَدَّدَ له جنس أو جسد مُجَنَّس (sexed body).[٧] ويبدو (النوع) وقد أصبح كلمة مفيدة بشكل خاص مع انتشار دراسات الجنس والجنسانية، فهو يعطى وسيلة للتفريق بين الممارسات الجنسوية والأدوار الاجتماعية المخصصة للرجال والنساء. ففي حين تقر الباحثات بوجود رابطة ما، بين الجنس وما يطلق عليه علماء اجتماع الأسرة "أدوار الجنسين" ("sexroles") ، لا تفترض تلك الباحثات وجود ارتباط من نوع بسيط أو مباشر بين الاثنين. إن استخدام (النوع) يؤكد على وجود نسق كامل من العلاقات التي قد تشمل الجنس ولكنها ليست محكومة بالجنس بشكل مباشر، ولا هي حاكمةً– مباشرةً– للجنسانية.

وقد تم توظيف هذه الاستخدامات الوصفية (للنوع) من قِبل المؤرخات (أو المؤرخين) في وضع معالم حقل معرفي جديد. فمع قيام المؤرخين الاجتماعيين بالالتفات إلى موضوعات جديدة للدراسة، كان (للنوع) صلته وفائدته فيما يخص محاور موضوعات مثل النساء، والأطفال، والأسرة، وأيديولوجيات (النوع). وبعبارة أخرى، يحيل (النوع) في هذا الاستعمال إلى تلك المجالات –البنيوية والأيديولوجية– التي تدخل فيها العلاقات بين الجنسين. ولأن الحروب والشئون الدبلوماسية والسياسية العليا تبدو في الظاهر وكأنها لم يكن لها دخل مباشر بتلك العلاقات، فإن (النوع) يبدو وكأن ليس له فائدة أو تطبيق، وبالتالي يستمر عدم الاهتمام به في تفكير المؤرخين (أو المؤرخات) المعنيين بقضايا السياسة والقوة/السلطة. وتصبح



النتيجة إقرار رؤية معينة من منطلق مبدأ وظيفوي (functionalist) تعطي تفسيرات قائمة على البيولوجيا، مستبقيةً وجود فكرة الحيزين المنفصلين (الجنس أو السياسة، الأسرة أو الأمة، النساء أو الرجال) في كتابة التاريخ. وبالرغم من أن (النوع) في هذا الاستخدام يؤكد أن العلاقات بين الجنسين اجتماعية إلا أنه لا يدلي بشيء عن سبب إنشائها بالشكل الذي هي عليه أو عن كيفية عملها أو كيفية تغيرها. يصبح (النوع) في استخدامه الوصفي إذن بمثابة مفهوم مرتبط بدراسة أشياء تتعلق بالنساء، وقد يُعَدُّ (النوع) محورًا موضوعيًا جديدًا، وشُعبة جديدة من شعب الاستقصاء التاريخي، لكنه يظل بلا قوة تحليلية تقدر على معالجة (وتغيير) المنظومات الفكرية التاريخية القائمة.

وبطبيعة الحال، كانت بعض المؤرخات على وعي بهذه المشكلة، ومن هنا جاءت جهودهن في تشغيل نظريات قد تشرح مفهوم (النوع) وتعلل التغيرات التاريخية. وأصبح التحدي يتمثل في توفيق الصعيد النظري الذي كان مصوغًا في لغة عامة أو كونية، مع صعيد التاريخ الذي كان ملتزمًا بدراسة الخصوصية السياقية والتغيرات الجوهرية. فكانت النتيجة توليفة من مصادر شتى، على نحو كالآتي: أمثلة اقتراض جزئي تبطل القوة التحليلية التي تميز نظرية أو أخري؛ أو –فيما هو أسوأ– تستخدم مبادئها دون الوعي بدلالاتها؛ أو مسارد تناقش التغيرات ولكنها بسبب كونها مبطَّنة بنظريات كونية، تتمسك بخيوط موضوعات لا تتغير؛ أو دراسات تتميز بخيال إبداعي رائع إلا أن جانبها النظري يظل مستترًا مما يجعلها غير صالحة بوصفها نماذج يُقتدى بها في أمثلة بحثية أخرى. ولأن النظريات التي ارتكنت إليها المؤرخات (أو المؤرخون) كثيراً ما بقيت بلا إيضاح صريح لدلالاتها الضمنية، يبدو من المجدي تخصيص بعض الوقت لهذه المهمة، إذ من خلال مثل هذا التدريب وحده يصبح بوسعنا تقييم فائدة هذه النظريات والشروع في بلوَرة مقاربة نظرية أكثر قوة.

قامت المؤرخات النسويات باستخدام مجموعة متنوعة من المقاربات في دراسة (النوع)؛ بيد أن هذه المقاربات لا تعدو سوى اختيار من بين ثلاثة مواقف نظرية.[٨] الموقف الأول، وهو مسعى نسوي تمامًا، يحاول تفسير أصول السلطة البطريركية. والموقف الثاني يحدد موقعه في سياق أحد مذاهب الماركسية، ساعيًا إلى موائمة الانتقادات النسوية. أما الموقف الثالث، الموزع في الأساس بين نظريات ما بعد البنيوية الفرنسية (post-structuralist) ونظريات مدرسة العلاقات بالأشياء (object-relations) الأنجلوأمريكية، فهو يستند إلى مدارس مختلفة من التحليل النفسي في تفسير إنتاج وإعادة إنتاج الهوية (المنوّعة) للذات (the subject's gendered identity).



لقد اتجهت المشتغلات (أو المشتغلون) بنظرية السلطة البطريركية باهتمامهن إلى تبعية النساء، ووجدن لها تفسيرًا في "حاجة" الذكر إلى التسيد على الأنثى. إذ تُعرِّف ماري أوبريان Marie O`Brien في تكييفها البارع لنظريات هيجل السيادة الذكورية بأنها نابعة من تأثير رغبة الرجال في تجاوز اغترابهم عن وسائل إعادة إنتاج الجنس البشري. فيقوم مبدأ تواصل الأجيال (generational continuity) بتجديد أولوية الأبوة (primacy of paternity) والتعتيم على الجهد الحقيقي والواقع الاجتماعي المتعلق بعمل النساء في ولادة الأطفال. وهنا، يتمثل مصدر تحرر النساء في "الفهم السليم لعملية الإنجاب/إعادة الإنتاج (reproduction)"،* وفي "التنبه إلى التناقض بين طبيعة عمل النساء الإنجابي والعمليات الإيديولوجية (الذكورية) التي تعتم عليه.[٩] أما بالنسبة إلى شولاميت فايرستون Shulamith Firestone فإن الإنجاب يعد "المصيدة المُرَّة" المنصوبة للنساء، غير أنها توضح في تحليلاتها التي تنزع نحو المادية نزوعًا أكبر أن التحرر سوف يأتي مع التحولات في تكنولوجيا الإنجاب التي قد تقضي في مستقبل ليس بالبعيد تمامًا على الحاجة إلى أجساد النساء بصفتها موكلة بإعادة إنتاج الجنس البشري.[١٠]

إنْ كان الإنجاب قد مثَّل مفتاح السلطة البطريركية بالنسبة إلى البعض، فإن البعض الآخر وجد الإجابة متمثلة في الجنسانية نفسها، كما توضح كاثرين ماكينون Catherine McKinnon في الصياغات الجريئة التي ابتكرتها، والتي أصبحت في الوقت نفسه صياغات مميزة لمنحى معين من المقاربات: "الجنسانية بالنسبة إلى النسوية تعادل العمل بالنسبة إلى الماركسية، أي أكثر شيء يملكه المرء فيما هو الشيء الذي ينتزع منه على الأكثر"، و"التشييء الجنسي (sexual objectification) هو العملية الرئيسة في إخضاع النساء، فهي تربط الفعل بالكلمة، الإنشاء بالتعبير، الإدراك الحسي بالتطبيق، الخرافة بالواقع. رجل يضاجع امرأة، فاعل يفعل في مفعول به/شيء** (Subject verb object)".[١١] واستمرارًا للتماثلات الماركسية، تقترح كاثرين ماكينون استخدام رفع الوعي في مكان المادية الجدلية بوصفه منهجًا للتحليل في حالة النسوية. فهي تزعم أن النساء يمكنهن عبر التعبير عن تجربة التشيؤ المشتركة أن يتوصلن إلى فهم هويتهن المشتركة، وبالتالي يتحركن إلى الفعل السياسي. وبالرغم من أن العلاقات الجنسوية في تحليل ماكينون تعرّف بأنها اجتماعية في طبيعتها، فليس هناك فيما عدا اللامساواة المتأصلة في طبيعة العلاقة الجنسوية نفسها ما يفسر سبب سير عمل نسق القوة/السلطة بالشكل الذي يسير عليه، فيبدو الأمر وكأن منبع العلاقات غير المتساوية بين الجنسين ليس سوى العلاقات

---

* كلمة reproduction في اللغة الانجليزية تستخدم للدلالة على إنجاب الأطفال وكذلك على عملية إعادة الإنتاج.

** كلمة object في اللغة الإنجليزية لها معنى "شيء" كما تعني أيضًا "المفعول به".



غير المتساوية بين الجنسين. ورغم إشارتها إلى أن اللامساواة –التي تجد في الجنسانية تفسيرًا لها– تتجسد في "نسق كامل من العلاقات الاجتماعية"، تبقى مسألة كيفية عمل هذا النسق مسألة بلا تفسير.[١٢]

لقد تناولت المشتغلات بنظرية السلطة البطريركية مسألة عدم المساواة بين الذكور والإناث على أصعدة لها أهمية، بيد أن نظرياتهن تفرض عدة مشاكل بالنسبة إلى المؤرخات (أو المؤرخين). أولاً، بينما تقدم هذه النظريات تحليلاً من داخل نسق (النوع) في حد ذاته، تقدم أيضًا أهمية هذا النسق على غيره في كافة أشكال التنظيم الاجتماعية. وفي الوقت نفسه، لا توضح نظريات السلطة البطريركية علاقة اللامساواة القائمة علي أساس (النوع) بغيرها من مظاهر اللامساواة. ثانيًا، سواء كان التسيد الذكوري يظهر في شكل استيلاء الذكور على عمل المرأة في الإنجاب، أو في شكل التشييء الجنسي للنساء على يد الرجال، يرتكز التحليل في الحالتين إلى الاختلاف الجسدي، وأي اختلاف جسدي يتخذ بالضرورة بعدًا عموميًا/كونيًا لا يتغير، حتى وإن كانت نصيرات نظريات البطريركية يأخذن في الحسبان وجود أشكال وأنساق متغيرة من اللامساواة على أساس (النوع).[١٣] إن نظرية قائمة على متغير واحد– هو الاختلاف الجسدي –تمثل مشكلة بالنسبة إلى المؤرخات (أو المؤرخين)، إذ تفترض وجود معنى لجسد الإنسان، معنى ثابت على مبدأ واحد أو معنى متأصل فطريًا– أي خارج الإنشاء الاجتماعي أو الثقافي، وبالتالي تفترض لا تاريخية (النوع) نفسه، فيصبح التاريخ مجرد ظاهرة جانبية، ومصدرًا لتنويعات لا تنتهي على لحن موضوع لا يتغير، ألا وهو اللامساواة –الثابتة– على أساس (النوع).

تستخدم النسويات الماركسيات مقاربة لها بعد تاريخي إلى حد أكبر، وذلك بصفتهن يسرن من الأساس على هدي نظرية عن التاريخ. ولكن أيًّا كانت صور تنويع هذه النظرية وتكييفها، فإن الشرط الذي فرضنه على أنفسهن من ضرورة إيجاد تفسير "مادي" (للنوع)، قد أفضى إلى الحد من قدرتهن على استحداث خطوط تحليلية جديدة أو على الأقل إبطاء تطويرها. وسواء حدث تفضيل الحل الذي يطلق عليه أنساق ثنائية dual-systems (وهو حل ينطلق من فكرة المجالين –الرأسمالية والبطريركية– المنفصلين عن بعضهما ةوالمتفاعلين معًا في آنٍ) أو تحليل أكثر رسوخًا في النقاشات الماركسية التقليدية بشأن أساليب الإنتاج، فإن التفسيرات الخاصة بالجذور التي تنبع منها أنساق (النوع)، والخاصة بالتغيرات في هذه الأنساق، تقع في الحالتين خارج تقسيم أدوار الجنسين؛ فتصبح في النهاية الأسرة (family) والمنزل العائلي (household) والجنسانية جميعها من نتاج أساليب الإنتاج المتغيرة. وهذا هو ما استخلصه إنجلز من استكشافاته في **أصل العائلة**.[١٤] وهذا هو أيضًا ما يقوم عليه في النهاية تحليل الباحثة الاقتصادية هايدي هارتمان Heidi



Hartmann، فهي تؤكد أهمية أن نأخذ في الحسبان السلطة البطريركية والرأسمالية بوصفهما نسقين منفصلين ومتفاعلين معًا في آنٍ واحد، ومع ذلك يتكشف منطقها عن صدارة وأولوية تأخذها السببية الاقتصادية، بينما تتطور السلطة البطريركية وتتغير طبقًا لمعطيات علاقات الإنتاج.[١٥]

وقد دارت النقاشات الأولى بين النسويات الماركسيات في دائرة مجموعة واحدة من المشكلات من قبيل: رفض منطق الجوهرانية أو الماهيانية (essentialism) لدى من يجادلن بأن "مقتضيات إعادة الإنتاج البيولوجي/الإنجاب"، هي التي تحكم التقسيم الجنسوي للعمل في ظل الرأسمالية؛ عدم جدوى حشر أساليب إعادة الإنتاج/الإنجاب في نقاشات أساليب الإنتاج (إذ تبقى الأولى فئة معارضة (oppositional) لا يصح أن تتخذ وضعاً متساويًا مع أساليب الإنتاج)؛ الإقرار بأن الأنظمة الاقتصادية لا تتحكم أو تفصل مباشرة في علاقات (النوع)، بل إن تبعية وضع النساء مسألة تعود في حقيقة الأمر إلى ما قبل نشأة الرأسمالية وتستمر في ظل الاشتراكية؛ القيام مع ذلك بالبحث عن تفسير مادي يستبعد الاختلافات الجسدية الطبيعية.[١٦] ثمة محاولة جادة للخروج من هذه الدائرة صدرت من جون كيلي Joan Kelly في مقالتها "الرؤية المضاعَفة للنظرية النسوية" "The Doubled Vision of Feminist Theory" حيث تقول إن نسقي الاقتصاد و(النوع) يتفاعلان فيما بينهما فيؤديان إلى إنتاج خبرات اجتماعية وتاريخية، وليس لأي منهما دور سببي "وإنما يعملان متزامنين على إعادة إنتاج البنى الاقتصادية-الاجتماعية التي يهيمن عليها الذكور، في نظام اجتماعي معين." إن إشارة كيلي إلى الوجود المستقل الذي تحظى به أنساق (النوع) قد شكلت فاتحة فاصلة على صعيد المفاهيم، ولكنها بفعل التزامها بالبقاء داخل إطار ماركسي آلت إلى إبراز الدور السببي للعوامل الاقتصادية في تشكيل مصير نسق (النوع): " تعمل العلاقة بين الجنسين وفقًا لأبنية اقتصادية-اجتماعية ومن خلالها، وكذلك أبنية خاصة بالجنس/(النوع)".[١٧] لقد أدخلت جون كيلي فكرة "واقع اجتماعي مبني على جنس الأفراد"، ولكنها اتجهت -بالأحرى- إلى تأكيد الطبيعة الاجتماعية، لا الجنسوية، لهذا الواقع، كما أن مفهوم "الاجتماعي" -كما تستخدمه- يظهر في أغلب الأحيان مؤولاً إلى علاقات الإنتاج الاقتصادية.

يعد مجلد مقالات **قوى الرغبة** *Powers of Desire* الذي نشر عام ١٩٨٣ العمل الأبعد أثرًا من بين محاولات النسويات الأمريكيات الماركسيات الساعية إلى استكشاف الجنسانية.[١٨] وثمة العديد من العوامل، منها: الاهتمام المتصاعد لدى الناشطات السياسيات والدارسات المتخصصات في قضايا الجنسانية، ودور الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكوه في تأكيد أن الجنسانية لها سياقات تاريخية تحيط بعملية إنتاجها، فضلاً عن تكوُّن الإيمان بحاجة "الثورة الجنسوية" القائمة إلى تحليل جاد، جعلت هذه العوامل مجموعة مؤلفات هذا العمل يتخذن من قضايا **السياسة**



الجنسوية ("*sexual politics*")* محورًا لأبحاثهن وتحرياتهن، ومن ثم اعتنين بإثارة مسألة السببية وتقديم حلول متنوعة لها. وحقيقة الأمر أن ما يجعل هذا الكتاب مثيرًا للاهتمام هو خلو تحليلاته من إجماع الرأي، أي تميزه بنوع من الشد مستشعر في أوتار التحليل. فإن كان ثمة مؤلفات يملن إلى تأكيد سببية سياقات اجتماعية (كثيرًا ما يقصد بها سياقات "اقتصادية") فهن مع ذلك يدرجن إيماءات إلى أهمية دراسة البعد النفسي والوجداني في تشكيل هوية (النوع). وإذا كانت "أيديولوجية (النوع)" يشار إليها أحيانًا بصفتها "تعكس" البنى الاقتصادية والاجتماعية، فثمة أيضًا إقرار حاسم الأهمية بالحاجة إلى فهم "الصلة المعقدة بين المجتمع والبنية النفسية العصية على التبدل".[١٩] وفي حين تصادق المحررات علي النقطة التي تثيرها جيسيكا بنيامين Jessica Benjamin عن ضرورة الاهتمام السياسي "بمكونات الحياة الإنسانية المتعلقة بالإثارة الحسية والخيال"، فإننا –علي الجانب المقابل– لا نجد –فيما عدا مقالة جيسيكا بنيامين– أية مقالات أخرى تتعامل بشكل كامل وجاد مع القضايا النظرية التي تثيرها المؤلفة.[٢٠] وبدلاً من ذلك، ثمة افتراض ضمني يسري في الكتاب من أوله إلى آخره، مفاده إمكان توسيع الماركسية بحيث تتضمن نقاشات عن الأيديولوجية والثقافة وعلم النفس، وسوف يتحقق هذا التوسيع بفحص الأدلة فحصًا واقعيًا وملموسًا على نحو ما تتكفل به أغلب تلك المقالات. وتكمن الميزة في مثل هذه المقاربة في تلافيها الخلاف الحاد في المواقف النظرية، بينما يكمن عيبها في عدم مساسها بالنظرية المتكاملة التي تفسر كل شيء بدءًا من العلاقات بين الجنسين وانتهاءً بعلاقات الإنتاج.

وانطلاقًا من المقارنة بين مساعي النسويات الماركسيات الأمريكيات –وهى مساع استكشافية ومتسعة النطاق نسبيًا– وبين مساعي نظيراتهن من البريطانيات اللاتي لهن صلة أوثق بسياسة تقليد ماركسي قوي قابل للتطبيق أو النجاح، يتكشف لنا أن قدر الصعوبة في التغلب على قيود التفسيرات الحتمية المحضة كان أعلى لدى البريطانيات.** ويمكننا رؤية احتدام تلك الصعوبة في المناظرات على صفحات

---

* "السياسة الجنسوية" مفهوم استحدثته كيت ميليت Kate Millet وكان له تأثير كبير على الصعيدين النظري والسياسي في إطار حركة المد النسوي الثاني إبان السبعينيات. ويشير المفهوم إلى أن العلاقات بين الجنسين لها جانب سياسي يجري إغفاله وتجاهله، ويتبنى تعريفًا "للسياسة" يلتفت إلى الأبنية والمؤسسات والعلاقات السياسية غير الرسمية فيشمل أية علاقات قوة في أي ترتيب اجتماعي تتسيد فيه جماعة على جماعة أخرى.

** مذهب الحتمية أو الحتمانية (determinism) يتبع نظرية فلسفية عن تطور الأحداث والأمور على نحو يخضع لتسلسل منطقي سببي، محدد سلفًا أو خارج عن إرادة الإنسان، أو لا سبيل للفكاك منه – وهو المغزى المقصود غالبًا في هذا النوع من النقاشات.



مجلة اليسار الجديد *The New Left Review*، بين ميشيل باريت Michèle Barrett وناقدات لها يتهمنها بالتخلي عن التحليل المادي للتقسيم الجنسوي للعمل في ظل الرأسمالية.[٢١] كما يمكننا رؤيتها أيضًا في استبدال ما كان قد بدأ بوصفه محاولة نسوية للتوفيق بين نظريات التحليل النفسي من جهة والماركسية من جهة أخرى، بلجوء بعض الباحثات إلى اختيار أحد هذين الموقفين النظريين، وقد كُنَّ في أوان سابق يؤكدن أن التوصل إلى نوع من الالتحام بين الموقفين أمر ممكن.[٢٢] أما عن الصعوبة التي تواجه النسويات البريطانيات وكذلك الأمريكيات اللاتي يعملن في إطار الماركسية، فتظهر واضحة في الأعمال التي قد أشرت إليها هنا، والمشكلة التي يواجهنها على النقيض من تلك التي تطرحها نظريات السلطة البطريركية، إذ ظل مفهوم (النوع) في سياق الماركسية يعامل –لوقت طويل– بوصفه ناتجًا ثانويًا من نواتج البِنى الاقتصادية المتغيرة؛ مما يعني أن (النوع) لم يحظ بوضع تحليلي قائم بذاته.

ولكي نستعرض نظرية التحليل النفسي لا بد من تحديد أسماء مدارسها المختلفة، فقد كان ثمة اتجاه إلى تصنيف مختلف المقاربات تبعًا لأوطان المؤسسين لها ومعظم العاملين على هديها. إذ توجد المدرسة الأنجلو–أمريكية التي تعمل في إطار نظريات العلاقات بالأشياء، أما في الولايات المتحدة فتعد نانسي تشودورو Nancy Chodorow الاسم الذي يتبادر إلى الذهن فيما يخص هذه المقاربة. وبالإضافة إليها، كان لأعمال كارول جيليجان Carol Gilligan تأثير واسع المدى في الدراسات الأمريكية المتخصصة، بما فيها دراسات التاريخ. وتستند أعمال كارول جيليجان إلى أعمال نانسي تشودورو، وإن كانت الأولى لا تهتم بمسألة إنشاء الذات قدر اهتمامها بالتطور والسلوك الأخلاقي. وعلى العكس من المدرسة الأنجلو–أمريكية، تقوم المدرسة الفرنسية على قراءات لغوية لنظريات فرويد من منظور مدارس البنيوية وما بعد البنيوية (ويعد جاك لاكان Jacques Lacan الشخصية المحورية بالنسبة إلى النسويات في هذا الصدد).

كلتاهما –البنيوية وما بعد البنيوية– تهتمان بالعمليات التي تتكون هوية الذات عبرها، وكلتاهما تركزان على المراحل الأولي من تطور الطفل بحثًا عن مفاتيح فهم كيفية تكوين هوية (النوع) وتشكيلها. إذ تقوم نظرية العلاقات بالأشياء بالتشديد على تأثير التجربة الفعلية (الطفل يرى ويسمع ويكون علاقة بأولئك الذين يعتنون به وخصوصًا والديه بالطبع)، بينما يؤكد أتباع ما بعد البنيوية دور اللغة المركزي في توصيل (النوع) وتفسيره وتمثيله. (ولا يقصد أتباع ما بعد البنيوية بـــ"اللغة" الكلمات وإنما أنساق من المعنى –نظم رمزية– تأتي سابقةً على التمكن من الكلام والقراءة والكتابة). ويمثل اللاوعي مجالاً آخر للاختلاف بين هاتين المدرستين الفكريتين، وإذ تعده نانسي تشودورو أمرًا يخضع في النهاية لفهم العقل الواعي، لا يراه لاكان



كذلك. العقل اللاواعي بالنسبة إلى أتباع لاكان عامل حرج في إنشاء الذات، وهو فضلاً عن ذلك موضع التقسيم الجنسوي، ولهذا السبب يعد مركز تقلب متواصل في حالة الذات (المنوَّعة).

وقد انجذبت، في السنوات الأخيرة، المؤرخات النسويات إلى هذه النظريات، إما لأنها تفيد في تأييد نتائج بحثية خاصة عبر تعليقات عامة، أو لأنها تبدو وكأنها تقدم صياغات نظرية مهمة عن (النوع). فتقوم المؤرخات اللاتي يستخدمن في عملهن مفهوم "ثقافة النساء" ("women's culture")* بالاستشهاد -على نحو متزايد- بأعمال نانسي تشودورو أو كارول جيليجان، على سبيل إثبات صحة تأويلاتهن وتفسيرها في آنٍ واحد. أما المؤرخات اللاتي يجدن مشقة في التعامل مع النظرية النسوية، فيلجأن إلى لاكان، ومن وجهة نظري، لا تصلح هذه النظريات جميعًا لأن تستعين بها المؤرخات (أو المؤرخون)، ولعل نظرة مدققة في كل منها كفيلة بإيضاح الأسباب.

يتعلق تحفظي بشأن نظرية العلاقات بالأشياء بنزعتها الحرفية وتعويلها على بنى التفاعلات الصغيرة نسبيًا في تفسير إنتاج هوية (النوع) وتوليد التغيير. فنجد التقسيم الأسري للعمل والتخصيص الجاري فعليًا لمهام الأم ومهام الأب، يلعبان دورًا حاسمًا في سياق نظرية نانسي تشودورو. والأنساق الغربية الغالبة ينتج عنها تقسيم واضح بين الذكر والأنثى، بحيث يصبح "حس الأنثى الأساسي بالنفس متصلاً بالعالم، بينما ينفصل حس الذكر".[٢٣] طبقًا لنانسي تشودورو، لو كان الآباء أكثر انخراطًا في تربية أطفالهم وأكثر تواجدًا في سياقات المنزل والأسرة، لكانت دراما أوديب ربما قد انتهت على نحو آخر.[٢٤]

إن هذا التأويل يحصر مفهوم (النوع) في الأسرة وخبرة الحياة العائلية، ولا يدع سبيلاً للمؤرخة (أو المؤرخ) كي يربط المفهوم (أو يربط الفرد) بأنساق اجتماعية أخرى تخص الاقتصاد أو السياسة أو القوة/السلطة. ومن المفهوم ضمنًا -بالطبع- أن الترتيبات الاجتماعية التي تلزم الآباء بالعمل والأمهات بتأدية معظم مهام تربية الأطفال تتولى تشكيل طريقة تنظيم الأسرة. أما من أين جاءت هذه

---

* ثقافة النساء أو الثقافة النسائية عبارة عن مصطلح "سُك" في إطار الحركة النسائية في السبعينيات ليعبر عن اعتداد النساء بكيانهن بوصفهن نساء في مواجهة أيديولوجية سائدة تحقِّر من شأن النساء أو تبخس من قيمتهن، وقد أبرز هذا المصطلح أدوار النساء في الأمومة والرعاية وجوانب الفاعلية والاستقلالية التي لهن على الرغم من قيود التبعية. إلا أن انتقادات هذا المذهب التي شرعت تظهر في الثمانينيات، رأت أن هذا التشديد على ثقافة نسائية يؤدي إلى تجاهل بنى القوة والسلطة والتفاوت التي تشكل حياة النساء، كما رأت أن الاحتفاء بمبدأ الاختلاف قد يفهم منه قبول وضع النساء الثانوي.



الترتيبات، ولماذا يتم التعبير عنها في هيئة تقسيم للعمل علي أساس الجنس، فهذه تبقى أمورًا غير واضحة، مثلما تبقى أيضًا مسألة اللامساواة (inequality) –بدلاً من مجرد عدم التناظر (asymmetry)– مسألة لا يتم تناولها. ثم كيف نعلل من خلال هذه النظرية الاقتران المستمر بين الذكورة والقوة، وإعطاء الرجولة قيمة أعلى من قيمة "الأنوثة"/المرأة (womanhood)،* وأن الأطفال يتعلمون هذه التداعيات والتقويمات حتى لو كانوا لا يعيشون في سياق أسرة نووية أو كانوا يعيشون في منزل يتقاسم فيه الزوج والزوجة وظيفة الوالدين بالتساوي؟ وأعتقد أنه بدون قدر من الالتفات إلى الأنساق الدالة (signifying systems)، أي الطرق التي تقوم المجتمعات عبرها بتمثيل (النوع) وخلق التصورات عنه، لن يكون بوسعنا استخدام هذه النظرية لبيان قواعد العلاقات الاجتماعية وتفصيلها، أو لإنشاء معنى التجربة، إذ بدون المعنى لا توجد التجربة، وبدون العمليات الدالة لا وجود لمعنى.

تعد اللغة مركز النظرية اللاكانية، فهي الأداة التي يستهل بها الطفل دخوله إلى النظام الرمزي. ومن خلال اللغة يتم إنشاء هوية (النوع). طبقًا للاكان، يغدو العضو الجنسي للذكر، أي القضيب (the phallus) دالاً رئيسًا على الاختلاف الجنسي، بيد أن معنى القضيب تجب قراءته بصورة مجازية. بالنسبة إلى الطفل، تضع دراما أوديب شروط التفاعل الثقافي، ما دام خطر الخصاء يجسد قوة قانون الأب وقواعده (the Father's law). وتعتمد علاقة الطفل بهذا القانون على الاختلاف الجنسي، وعلى قيام الطفل بتمثل هوية الذكورة أو الأنوثة، مستخدمًا الخيال أو الخرافة. وبكلمات أخرى، يتم فرض قواعد التفاعل الاجتماعي –من حيث المبدأ وعلى وجه التخصيص– وفقًا لـــ(النوع)؛ نظرًا لأن علاقة الأنثى بالقضيب الرمزي مختلفة بالضرورة عن علاقة الذكر به. بيد أنه بينما تبدو عملية التماهي مع (النوع) (gender identification) وكأنها تتسم بالاتساق المنطقي وبالثبات، فإنها تتميز في الواقع بقدر كبير من عدم الاستقرار؛ نظرًا لأن الهويات الذاتية –بوصفها أنساقًا من المعني– عبارة عن عمليات تمييز (differentiation) وتفريق (distinction)، تتطلب قمع مظاهر تعدد المعنى أو التباسه وكذلك عناصر التضاد؛ من أجل تأمين (على سبيل الوهم) وجود الاتساق المنطقي والفهم المشترك. ويرتكز مبدأ الذكورة بصفة ضرورية على كبت جوانب الأنوثة –أو استعداد الذات لازدواجية الجنسانية (bisexuality)– ويقوم بإدخال مبدأ الصراع في المقابلة بين المذكر والمؤنث. إن الرغبات المكبوتة حاضرة في اللاوعي، وهي مصدر تهديد مستمر لاستقرار التماهي مع (نوع ما)، مما يمنع إمكان وحدة هذه الهوية ويفسد حاجتها إلى الأمان. وفضلاً عن ذلك، ليست التصورات الواعية عن الذكورة والأنوثة ثابتة؛ إذ تتنوع

* انظري المقدمة حيث تناقش المترجمة مشكلة ترجمة كلمة "womanhood".



تبعًا للسياق الذي تستخدم فيه، وبالتالي يوجد دومًا صراع بين حاجة الذات إلى مظهر من الوحدة والتمام (wholeness) وبين عدم دقة المصطلحات ونسبية معناها وقيامها على الكبت.[٢٥] ويجعل هذا النوع من التأويل فئتي "رجل" و"امرأة" مسألة إشكالية من حيث إنه يشير إلى أن الذكورة والأنوثة ليست بالخواص المتأصلة طبيعيًا وإنما هي عبارة عن منشآت (constructs) ذاتية أو خيالية. كما يوحي هذا التأويل أيضًا بأن الذات رهن عملية إنشاء مستمرة، ويهيئ طريقة منهجية في تفسير الرغبة الواعية والرغبة اللاواعية عبر إشارته إلى اللغة بصفتها الموضع المناسب لإجراء التحليل. من هذه الناحية أجد هذا التأويل مفيدًا.

ومع ذلك، يظل يؤرقني هذا الاهتمام المنحصر كله في قضايا الذات الفردية والميل إلى تجسيد المعاداة بين الذكور والإناث، التي تنشأ أصلاً على صعيد الذاتية، بوصفها أهم ما يخص (النوع) من حقائق. وإلى ذلك، فعلى الرغم من أن ثمة انفتاحًا في المفهوم الذي يصور الكيفية التي يتم بها إنشاء "الذات"، تنزع النظرية إلى إخضاع فئتي الذكر والأنثى والعلاقة بينهما للتعميم الكوني، فتصبح النتيجة بالنسبة إلى المؤرخين قراءة مختزلة للأدلة والشواهد المستقاة من الماضي. وفي حين أن هذه النظرية تأخذ في حسبانها العلاقات الاجتماعية حين تربط عقدة الخوف من الخصاء بفكرة التحريم والقانون، فإنها مع ذلك لا تسمح بإدخال فكرة الخصوصية التاريخية والتنوع التاريخي. إذ ما من دال (signifier) سوى القضيب وحده، فتصبح –في النهاية– عملية إنشاء الذات (المنوَّعة) عملية يمكن قراءتها مسبقًا بسبب كونها عملية واحدة لا تتغير. فإن كان يجب –كما تقترح المنظّرة تريزا دي لورتس Teresa de Lauretis المتخصصة في دراسات السينما– أن نفكر في عملية إنشاء الذاتية بوصفها تحدث في سياقات اجتماعية وتاريخية فما من وسيلة لتحديد تلك السياقات في إطار معطيات نظرية لاكان. بل وإنه في إطار محاولة تريزا دي لورتس أيضًا، يبقى الواقع الاجتماعي (أي العلاقات "المادية والاقتصادية والعلاقات بين الأشخاص وبعضهم البعض، التي هي في الواقع علاقات اجتماعية، والتي تعد أيضًا تاريخية من منظور أوسع")، يبقى هذا الواقع كما لو أنه يقع خارج الذات، بمعزل عنها؛[٢٦] فنظل نفتقد طريقة لتصور "الواقع الاجتماعي" بمعطيات (النوع).

إن مشكلة المعاداة بين الجنسين في إطار هذه النظرية لها جانبان: أولاً، تنقل صورة عن وجود خاصَّة أبدية لا زمن لها، حتى حين نحسن تأريخها كما فعلت سالي ألكسندر Sally Alexander، التي أدت بها قراءتها للاكان إلى استنتاج أن "المعاداة بين الجنسين أمر لا مفر منه في عملية اكتساب هوية جنسية. إنْ كانت هذه المعاداة كامنة الوجود دائمًا، فمن الجائز أن التاريخ لا يقدم حلاً نهائيًا وإنما فقط عملية مستمرة من إعادة تشكيل وتنظيم أشكال ترميز الاختلاف، وتقسيم العمل وفقًا للجنس."[٢٧] لعل نزعتي الطوباوية هي التي تجعلني أتوقف مترددة أمام هذه



الصياغة، أو قد يكون السبب هو أنني لم أتخلص بعد من الأساس المعرفي (episteme) لما يطلق عليه فوكوه العصر الكلاسيكي. أيًّا كان التفسير، تسهم صياغة سالي ألكسندر في تثبيت مقابلة النقيضين أو التعارض الثنائي (binary opposition)* بين الذكر والأنثى، بوصفه العلاقة الوحيدة الممكنة بينهما، وبوصفه جانبًا أبديًا من حالة الإنسان، إذ يكرس هذا التعارض وجود ما تشير إليه دنيز رايلي Denise Riley بأنه "السمة البغيضة من الثبات في القطبية الجنسوية"، بدلاً من أن تجعلها محل سؤال. فتقول دنيز رايلي: "إن الطبيعة المنشأة تاريخيًا للتعارض الثنائي [بين الذكر والأنثى] لها مفعولات، منها على وجه التحديد هذا الإيحاء بوجود تضاد ثنائي –الرجال/النساء– يتسم بالرتابة وعدم التنوع".[٢٨]

ذلك التعارض الثنائي بكل ملله ورتابته، هو على وجه التحديد الشيء الذي روجت له (لو عدنا إلى الجانب الأنجلو–أمريكي) أعمال كارول جيليجان. إذ تفسر كارول جيليجان إتباع الأولاد والبنات مسارين مفترقين من التطور الأخلاقي/المعنوي بوصفه أمرًا ينتج عن اختلافات في "التجربة" (الواقع المعيش). وليس من المستغرب أن المؤرخات للنساء قد التقطن أفكارها واستخدمنها في تفسير "الأصوات المختلفة" التي أمكنهن سماعها من خلال عملهن، وتُعد المشكلات الناجمة عن مثل هذه الاقتباسات متعددة وإن كان يجمع بينها ترابط منطقي.[٢٩] المشكلة الأولي تتمثل في نوع من الانزلاق يحدث كثيرًا أثناء الإسناد السببي، فتنتقل الحجة من مقولة مثل: "إن تجربة النساء تفضي بهن إلى اختيارات أخلاقية تتوقف على السياقات والعلاقات" إلى مقولة كالآتية: "إن النساء يفكرن ويخترن على هذا النحو لأنهن نساء". وينطوي هذا الخط من التفكير على تصور عن "المرأة" له سمة لاتاريخية، إن لم تكن جوهرانية محضة. وقد قامت كارول جيليجان وأخريات باستخدام وصفها المبني على عينة صغيرة من تلاميذ المدارس الأمريكية في أواخر القرن العشرين، بوصفه تقديرًا استقرائيًا صنعت منه مقولة عن النساء جميعًا. ويبدو هذا التقدير الاستقرائي واضحًا بصفة خاصة، وإنْ لم تكن حصرية، في نقاشات بعض المؤرخات "لثقافة النساء" ("women's culture") التي تستعين بأدلة من حياة القديسات من عصور قديمة حتى الناشطات العصريات في حقوق العمال، وتقلص تلك الأدلة إلى مجرد إثبات لفرضية جيليجان عن نزعة كونية لدى الأنثى نحو إيثار

* مصطلح يشير إلى تصوير العلاقة بين شيئين أو مفهومين على أنها علاقة تضاد بين طرفين، أو بين شيء ونقيضه، يحتل فيها طرف منهما مرتبة أعلى من مرتبة الطرف المقابل (الحضور والغياب، النور والظلام، العقل والعاطفة). وهو مصطلح يستخدم في إطار النظرية النقدية ومدرسة البنيوية وما بعد البنيوية ودراسات ما بعد الاستعمار، ثم دخل في مفردات المدارس النسوية للإحالة إلى تصوير العلاقة بين الذكر والأنثى في الفكر الغربي السائد.



التعلق أو التواجد في علاقة (relatedness).[٣٠] ويبرز هذا الاستخدام لأفكار جيليجان في تباين واضح مع التصورات الأكثر تعقيدًا وتأريخًا "لثقافة النساء"، على نحو ما يتضح في الحلقة الدراسية لدورية **دراسات نسوية** (*Feminist Studies*) عام ١٩٨٠.[٣١] وحقيقة الأمر أن المقارنة بين هذه المجموعة من المقالات وبين صياغات كارول جيليجان توضح مدى لا تاريخية مفهومها، بتعريفه ثنائية المرأة والرجل بوصفها لقاء الضدين أو تعارضًا بين طرفين، ومقابلة تتسم بكونية وجودها وتقوم بإعادة إنتاج نفسها، بطريقة ثابتة دومًا. إن النسويات من خلال تأكيدهن وجود اختلافات ثابتة (وفي حالة كارول جيليجان، من خلال القيام بتبسيط بيانات عن الصلة بين جنس المرء واختياره الأخلاقي، بغض النظر عن إمكان استخلاص نتائج أكثر تنوعًا وتمازجًا، بهدف إبراز الاختلاف القائم على الجنس)، من خلال ذلك، تسهم النسويات في نوع التفكير الذي يهدفن إلى الوقوف ضده. ففي حين أنهن يصررن على إعادة تقييم فئة "أنثى" (تقترح كارول جيليجان مثلاً أن اختيارات النساء الأخلاقية قد تكون أكثر إنسانية من اختيارات الرجال) لا يقمن –مع ذلك– بالنظر في التعارض الثنائي من أساسه.

نحن في حاجة إلى رفض صفة الثبات والدوام في التعارض الثنائي، وإلى تأريخ وتفكيك حقيقيين لمفردات الاختلاف بين الجنسين. لا بد أن نصبح أكثر وعيًا بأنفسنا وأشد حرصًا على التمييز بين مفرداتنا التحليلية والمادة التي نريد تحليلها. لابد من أن نواصل باستمرار إيجاد طرق (مهما كانت ليست بالكاملة) لإخضاع فئاتنا للنقد، ولإخضاع تحليلاتنا للنقد الذاتي. وإذا استخدمنا تعريف جاك دريدا لمنهج التفكيك (deconstruction)، فإن هذا النقد يعني أن نتولى تحليل طريقة عمل أي مقابلة بين نقيضين أو تضاد ثنائي، تحليلاً يأخذ السياق في الحسبان، وأن نقوم بعكس وإزاحة إنشائها التراتبي، بدلاً من قبولها بصفتها حقيقية أو واضحة بذاتها أو جزءًا من طبيعة الأشياء.[٣٢] على نحو ما، من المؤكد أن هذا هو ما تفعله النسويات منذ سنين، فتاريخ الفكر النسوي هو تاريخ رفض الإنشاء التراتبي للعلاقة بين الذكر والأنثى في سياقاته المحددة، وهو محاولة من أجل قلب فعله أو إزاحته. إن وضع المؤرخات النسويات الآن يعدّهن للقيام بالتنظير في شأن ممارساتهن وتطوير مفهوم (النوع) بوصفه مقولة تحليلية.

لم يظهر الاهتمام بـــ(النوع) بوصفه مقولة تحليلية إلا في أواخر القرن العشرين، فهو غير حاضر في الأعمال المؤسِّسة للنظريات الاجتماعية التي خرجت إلى الوجود بدءًا من القرن الثامن عشر حتى أوائل القرن العشرين. ولا شك في أن بعض هذه النظريات قد بنت منطقها على قياسات (analogies) التضاد بين الذكر والأنثى، وبعضها الآخر أقر وجود "مسألة المرأة"، بينما تصدى البعض الآخر لمسألة تكوين الهوية الجنسية الذاتية، ولكن (النوع) بوصفه وسيلة للحديث عن أنساق



من العلاقات الاجتماعية أو الجنسوية، بقيت بلا ظهور. وقد يكون هذا التجاهل هو ما يفسر جزئيًا الصعوبات التي لاقتها النسويات المعاصرات في إدماج مصطلح "(النوع)" داخل الأعمال النظرية القائمة وإقناع أتباع مدرسة نظرية أخرى بأن (النوع) يندرج في معجم مفرداتهم. يعد مصطلح "(النوع)" جزءًا من محاولة النسويات المعاصرات لتأكيد أحقيتهن في تعريف بعض المصطلحات المرجعية، أو تأكيد عجز الأعمال النظرية المتاحة عن تفسير استمرار وجود اللامساواة بين النساء والرجال. ويبدو لي أمرًا له دلالته أن استخدام كلمة "(النوع)" نشأ في لحظة قلقلة شديدة على الصعيد المعرفي أخذت في بعض الحالات شكل نقلة من منظومات فكرية علمية إلى أخرى أدبية في أوساط علماء الاجتماع (أي نقلة من التركيز على المسببات إلى التركيز على المعنى، أفضت إلى طمس معالم الحدود بين أنواع البحث المختلفة، (genres) طبقًا لعبارة عالم الأنثروبولوجيا كليفورد جيرتز Clifford Geertz)،[٣٣] كما أخذت في حالات أخرى شكل جدالات نظرية بين هؤلاء الذين يؤكدون شفافية الحقائق الواقعة، وأولئك الذين يصرون على أنه ما من حقيقة إلا وكانت مؤولة أو منشأة؛ بين هؤلاء الذين يؤيدون فكرة أن الإنسان "هو المتحكم بعقلانيته في مصيره الشخصي" وأولئك الذين يضعون هذه الفكرة موضع الشك. وانطلاقًا من هذا الحيز الذي انفتح من خلال ذلك الجدال، والمراجعة النقدية لأسس العلم التي قامت بها العلوم الإنسانية، ونقد المدرسة التجريبية (empiricism) والفلسفة الإنسانوية (humanism) التي قام بها أتباع ما بعد البنيوية –انطلاقًا من ذلك بدأت النسويات يجدن صوتًا أو موقفًا نظريًا خاصًا بهن، بل و حلفاء لهن من أوساط المشتغلين أو المشتغلات بالبحث الأكاديمي والسياسة. داخل هذا الحيز لا بد أن نعمل على صياغة (النوع) بصفته مقولة تحليلية.

ماذا يتعين على المؤرخين (أو المؤرخات) فعله، وهم الذين قد شاهدوا هذا المبحث العلمي –مجال تخصصهم– يتعرض للاستخفاف أو الرفض على أيدي بعض المشتغلين بنظريات حديثة بوصفه من الآثار المتخلفة عن عهد الفكر والفلسفة الإنسانوية؟ لا أعتقد أنه علينا هجر الدفاتر والسجلات أو الإقلاع عن دراسة الماضي، وإنما علينا العمل على تغيير بعض الطرق التي كنا نؤدي بها عملنا حتى الآن ، وتغيير بعض الأسئلة التي نقوم بطرحها. نحن في حاجة إلى تفحص مناهجنا التحليلية، وإلى توضيح افتراضاتنا الإجرائية، وإلى تفسير كيفية حدوث التغيير في اعتقادنا. وبدلاً من البحث عن أصل أو منشأ واحد للأشياء، يتعين علينا أن نتصور سيرورات على قدر من الترابط والتداخل فيما بينها، يصعب معه أن نفصلها عن بعضها. نحن –بطبيعة الحال– نقوم بتحديد المسائل المطلوب دراستها، وهذه تشكل بدايات أو نقاط دخول إلى قلب عمليات معقدة التركيب، وهذه العمليات –على وجه التحديد– هي المسألة التي يجب أن نبقيها في خاطرنا بصفة متواصلة. لا بد أن



نتساءل أكثر عن كيف حدثت الأشياء، حتى نكتشف لماذا حدثت، إذ يجب أن نسعى ليس خلف سببية كونية عامة، وإنما خلف تفسير ذي معنى على نحو ما نفهم من عبارة ميشيل روزالدو Michelle Rosaldo باحثة الأنثروبولوجيا، وهي تكتب: "يبدو لي الآن أن مكان النساء في الحياة الاجتماعية الإنسانية ليس بالأمر الناتج على أي وجه مباشر عن الأشياء التي تقوم بها المرأة وإنما عن المعنى الذي تكتسبه نشاطاتها عبر التفاعل الاجتماعي الفعلي".[٣٤] ويتطلب منا السعي خلف المعنى التعامل مع الذات الفردية والتنظيم الاجتماعي في الوقت نفسه، كما يتطلب منا بلورة طبيعة العلاقات بين الجانبين، إذ إن كليهما يلعب دورًا حاسمًا في فهمنا لكيفية عمل (النوع) وكيفية تغييره. وأخيرًا، نحن في حاجة إلى أن نستبدل بفكرة أن السلطة الاجتماعية تتسم بالتوحد والتماسك الداخلي والتمركز، شيئًا من قبيل مفهوم فوكوه عن القوة/السلطة (power) بوصفها كوكبات متناثرة من علاقات غير متساوية تكوَّنت بواسطة خطابات في سياق "حقول من القوة" ("fields of force") الاجتماعية.[٣٥] بداخل هذه العمليات والأبنية، يتسع المكان لمفهوم عن فاعلية الإنسان بصفتها محاولة (عقلانية على الأقل جزئيًا) لإنشاء هوية، وحياة، ومجموعة من العلاقات، ومجتمع، وذلك في حدود معينة وباستعمال لغة فكرية تقوم في آنٍ واحد برسم الحدود وتهيئة إمكان النفي، والمقاومة، وإعادة التأويل، وألعاب الخيال، والابتكار المجازي.

إن تعريفي للنوع يتكون من شقين وعدة نقاط فرعية، وهى مترابطة فيما بينها، ولكنها يجب أن تبقى متمايزة على الصعيد التحليلي. ويرتكز لب التعريف على ارتباط كامل بين طرحين اثنين: إن (النوع) عنصر مكوِّن للعلاقات الاجتماعية ومكوَّن عبرها، وهو يقوم على الاختلافات المتصورة بين الجنسين، كما أن (النوع) وسيلة أولية دالة (signifying) على علاقات القوة* وفي حين أن التغيرات في تنظيم العلاقات الاجتماعية يتوازى دائمًا مع التغيرات في صور تمثيل القوة/السلطة، لا يتبع التغيير بالضرورة اتجاهًا واحدًا. إن (النوع) بصفته عنصرًا مكونًا للعلاقات الاجتماعية قائمًا على الاختلافات المتصورة بين الجنسين، يتضمن أربعة عناصر مترابطة فيما بينها: أولاً، الرموز المتاحة ثقافيًا التي تقوم باستحضار صور تمثيلية متعددة (ومتناقضة في كثير من الأحيان) -حواء ومريم على سبيل المثال بوصفهما رمزين للمرأة في التقليد المسيحي الغربي- كما تستحضر أيضًا أساطير النور والظلام، التطهر والتلوث، البراءة والفساد. وفيما يخص المؤرخات (أو المؤرخين) تتشكل الأسئلة المثيرة للاهتمام على النحو الآتي: أية صورة من هذه الصور

* أي خلق معانٍ ودلالات عن طريق ربط مدلول بدال، أو تكوين طريقة في الإشارة إلى شيء مادي أو معنوي يتحمل دلالة معينة، في عملية تسير وفقًا لعلاقات القوة القائمة أو على سبيل إعادة إنتاجها أو تغييرها.



التمثيلية الرمزية يتم استدعاؤها؟ وكيف؟ وفى أية سياقات؟ ثانيًا، المفاهيم المعيارية التي تضع –وتنشر– التأويلات لمعاني الرموز، والتي تسعى إلى حصر –واحتواء– إمكانات استخدامها مجازيًا أو رمزيًا؛ حيث يتم التعبير عن هذه المفاهيم في هيئة تعاليم ومبادئ دينية وتعليمية وعلمية وقانونية وسياسية، وعادة ما تتخذ شكل تعارضات ثنائية بين طرفين، تجزم بمعنى الذكر والأنثى، الذكوري والأنثوي، في شكل نهائي لا رجعة فيه. وفي الواقع، هذه التقريرات المعيارية إنما تعتمد على رفض أو قمع الإمكانات البديلة، ومن ثم يحدث أحيانًا أن تُثار بشأنها نزاعات علنية (في أية لحظة تنشأ وتحت أية ظروف؟: تلك مسائل ينبغي أن تصبح محل اهتمام المؤرخين)، ثم يحدث أن الموقف الذي يفرض سيطرته في النهاية يتم تقريره بوصفه الشيء الوحيد الممكن، وتتم كتابة التاريخ بعدئذ كما لو أن تلك المواقف المعيارية لم تنتج إلا عن إجماع اجتماعي، لا عن عملية صراع. ومن الأمثلة على هذا النوع من التاريخ، تناول الأيديولوجية الفيكتورية المعنية بربط المرأة بالحياة المنزلية (ideology of domesticity)، كما لو أن هذه الأيديولوجية قد تكونت بوصفها كلاً تامًا بلا انقسام، ثم تلتها فيما بعد ردود أفعال، بدلاً من كونها –وهو الأصح– كانت تمثل باستمرار موضوعًا لاختلافات شديدة في الآراء. ونجد مثلاً من نوع آخر في الجماعات الدينية الأصولية المعاصرة، التي جعلت نشاطها يدور حول العمل على استعادة دور المرأة "التقليدي" المفترض أنه أكثر أصالة، في حين أنه في الواقع لا يوجد فيما سبق من التاريخ ما يقطع بأداء سلس لمثل هذا الدور. إن الغرض من بحث تاريخي جديد إيقاف فكرة الثبات والاستقرار، واكتشاف طبيعة الجدال أو طبيعة القمع الذي يؤدي إلى مظهر الدوام خارج تأثير الزمن بوصفه سمة الثنائيات الممثِّلة (للنوع). وهذا الضرب من التحليل لا بد له من أن يتضمن تصورًا للسياسة، كما يتضمن إشارة إلى المؤسسات والتنظيمات الاجتماعية– وهذا هو الجانب الثالث من علاقات (النوع).

بعض المشتغلين بالبحث الأكاديمي، وخصوصًا في مجال الأنثروبولوجيا، قد قصروا استخدام (النوع) على نظام القرابة (kinship system) (مركزين على المنزل العائلي والأسرة بوصفهما قاعدة التنظيم الاجتماعي). بيد أننا في حاجة إلى رؤية أكثر اتساعًا، لا تشمل صلات القرابة فقط وإنما أيضًا (وخصوصًا في حالة المجتمعات الحديثة المعقدة) سوق العمل (فسوق العمل يمثل جزءًا من عملية إنشاء (النوع))، والتعليم (فالمؤسسات التعليمية، المخصصة للذكور فقط، أو المقتصرة على جنس واحد، أو المختلطة، كلها تشكل جزءًا من العملية نفسها)، ونظام الحكم والسياسة (إذ إن حق الاقتراع الممنوح للذكور هو أيضًا جزء من عملية إنشاء (النوع).



من غير المنطقي أن نعزو قسرًا هذه المؤسسات إلى دورها الوظيفي في إطار نسق القرابة، أو نقول بأن العلاقات المعاصرة بين الرجال والنساء ما هي إلا آثار تخلفت عن أنساق القرابة القديمة القائمة على تبادل النساء.[٣٦] فـــ(النوع) وإنْ كان يتم إنشاؤه من خلال نظام القرابة فليس هذا هو العامل الوحيد فيه حصرًا، فهو يُنشأ أيضًا عبر نسقي الاقتصاد والسياسة اللذين يعملان حاليًا، على الأقل في مجتمعاتنا، بشكل مستقل إلى حد كبير عن نسق القرابة.

ويتمثل الجانب الرابع من (النوع) في الهوية الذاتية. وأتفق مع عبارة باحثة الأنثروبولوجيا، جايل روبن Gayle Rubin، المتعلقة بأن منهج التحليل النفسي يقدم نظرية مهمة عن إعادة إنتاج (النوع)، حيث يصف "التحول في الجنسانية البيولوجية للأفراد حين يتم تنشئتهم ثقافيًا".[٣٧] بيد أن سمة التعميم الكوني في دعوى منهج التحليل النفسي تجعلني أتوقف أمامها. فقد تكون نظرية لاكان مفيدة في التفكير بشأن إنشاء الهوية، ومع ذلك تبقى المؤرخات (أو المؤرخون) في حاجة إلى العمل على صعيد أكثر تاريخية. فإذا كانت هوية (النوع) قائمة فقط، وفي عموم الزمان والمكان، على الخوف من الخصاء، فإن المغزى من أي بحث تاريخي ينتفي أساسًا، فضلاً عن أن الرجال والنساء في واقع الحياة لا تجري أحوالهم دائمًا أو حرفيًا وفقًا لشرائع مجتمعهم ولا وفقًا لمقولاتنا التحليلية. على المؤرخات (أو المؤرخين) أن ينظرن –بالأحرى– في الطرق التي من خلالها يجري إنشاء هويات (النوع) على أصعدة ملموسة، وأن يربطن نتائج بحثهن بنطاق من نشاطات ومنظمات اجتماعية وصور تمثيلية ثقافية مرتبطة بسياق تاريخي محدد. وليس من المستغرب أن أفضل المساعي في هذا المجال –حتى الآن– تتمثل في التراجم والسِيَر الذاتية (biographies)، ومن أمثلتها: تأويل بيدى مارتن Biddy Martin لسيرة لو أندرياس سالومي Lou Andreas Salomé ، وتصوير كاثرين سكلار Kathryn Sklar لشخصية كاثرين بيتشر Catharine Beecher ، وكتاب جاكلين هول Jacqueline Hall عن حياة جيسي دانييل إيمز Jessie Daniel Ames، ونقاش ماري هيل Mary Hill عن شارلوت بركينز جيلمان Charlotte Perkins Gilman.[٣٨] كما أن المعالجات الجماعية هي الأخرى واردة، كما تبين مرينالين سينها Mrinalin Sinha ولو راتيه Lou Ratté، الأولى في دراستها لشروط إنشاء هوية (النوع) لدى موظفي إدارة الاستعمار البريطاني، والثانية في دراستها الخاصة بالهنود الذين تلقوا تعليمًا بريطانيًا فيما برزوا بوصفهم زعماء وطنيين مناهضين للإمبريالية.[٣٩]

وإذن، يتكون الجزء الأول من تعريفي (للنوع) من هذه العناصر الأربعة معًا، وهي عناصر لا يجري عمل أي منها بمفرده، ولا في تزامن مع غيره بشكل يجعل أحدها مجرد انعكاس للعناصر الأخرى. أما طبيعة العلاقة بين هذه الجوانب الأربعة فهي تمثل موضوعًا للبحث التاريخي في حقيقة الأمر. ويجوز استخدام هذا العرض



السريع الذي قدمته عن عملية إنشاء علاقات (النوع) في مناقشة الطبقة والعنصر والعرق/الإثنية، وإن شئنا القول: يجوز استخدامه في أية عملية من العمليات الاجتماعية. فقد كان غرضي إيضاح وتعيين طريقة التفكير المطلوبة بشأن مفعول (النوع) في العلاقات الاجتماعية والمؤسسية، إذ كثيرًا ما يجري هذا التفكير بشكل غير دقيق أو غير منهجي. أما التنظير في (النوع) فهو ما أقوم به في سياق الطرح الثاني. يشكل (النوع) وسيلة أساسية أولية دالة على علاقات القوة، ولعله من الأفضل القول بأن (النوع) يشكل مجالاً يتم في إطاره أو يتم بواسطته الإعراب عن القوة/السلطة. وليس (النوع) بالمجال المتفرد في هذا الصدد، ولكنه يمثل طريقة مثابرة ومتكررة لتهيئة إمكان إعطاء المعاني للقوة/السلطة في العالم الغربي في التقليد اليهودي-المسيحي، وأيضًا في التقليد الإسلامي. وقد يبدو هذا الجزء من التعريف وكأنه ينتمي إلى المقطع الخاص بالمفاهيم المعيارية داخل هذا الطرح، ولكنه ليس كذلك. فالمفاهيم المرتبطة بالقوة/السلطة قد تعتمد على (النوع) أو تلجأ إلى استخدامه، غير أنها لا تخص (النوع) في حد ذاته، بشكل حرفي، دائمًا. وقد كتب عالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو Pierre Bourdieu عن أن "تقسيم العالم ("di-vision du monde")[*] -عبر الإحالة إلى "الاختلافات البيولوجية، وبالتحديد تلك التي تحيل إلى تقسيم العمل المتعلق بالتناسل/إعادة الإنتاج"- يعمل بصفته "أقوى الأوهام الجمعية تأسسًا". فإذ تتأسس مفاهيم (النوع) بوصفها مجموعة من المراجع الموضوعية، تقوم بتشكيل الإدراك ورسم تنظيم كافة جوانب الحياة الاجتماعية، الملموس منها والرمزي.[٤٠] وبقدر ما تقوم هذه المراجع بتأسيس توزيعات القوة/السلطة (power) (بمعني الأنصبة المتفاوتة من التحكم في السبل إلى الموارد المادية والرمزية)، يصبح (النوع) متورطًا في إنشاء القوة/السلطة في حد ذاتها وخلقها. وقد عبر عالم الأنثروبولوجيا الفرنسي، موريس جودلييه Maurice Godelier، عن هذه الفكرة قائلاً:

> الجنسانية ليست هي الشبح الذي يطارد المجتمع، وإنما المجتمع هو الشبح الذي يطارد جنسانية الجسد، إذ يتم استدعاء الاختلافات الجسدية المتعلقة بالجنس بوصفها شهادات عن علاقات وظواهر اجتماعية ليس لها في

[*] يلعب بورديو بكلمة division الفرنسية التي تعني تقسيم أو انقسام، فيكتبها "di-vision" حيث يشير المقطع الأول (di) إلى شيء ثنائي (من dis التي تعني في اللاتينية مرتين)، وبما أن المقطع الثاني (vision) هو الكلمة الفرنسية المرادفة لكلمة "رؤية" بالعربية، فإن الكلمة تذكرنا بأن هذا التقسيم يعني رؤية ثنائية أو رؤيتين أو رؤية منقسمة إلى شقين.



> الواقع أية علاقة بالجنسانية، وهى ليست مجرد شهادات عن أمر ما، وإنما هي شهادات في صف أمر ما. إنها بعبارة أخرى شهادات تمنح المشروعية.[٤١]

وتؤدي وظيفةُ (النوع) هذه في إضفاء الشرعية مهمتَها عبر طرق عديدة، فقد أوضح بورديو على سبيل المثال كيف تجري الأعمال الزراعية في بعض الثقافات وفقًا لمفاهيم عن الزمن ودورة الفصول ترتكز إلى تعريفات معينة للتعارض الثنائي بين المذكر والمؤنث. كما قامت جاياتري سبيفاك Gayatri Spivak بتحليل ثاقب عن استخدامات (النوع) والفكر الاستعماري في بعض نصوص كاتبات إنجليزيات وأمريكيات.[٤٢] كذلك أوضحت ناتالي ديفيز Natalie Davis الصلة التي وجدت بين مفاهيم الذكوري والأنثوي وكيفية فهم قواعد النظام الاجتماعي في فرنسا الحديثة ونقدها.[٤٣] أما المؤرخة كارولين بينوم Caroline Bynum فقد ألقت ضوءًا جديدًا على المذهب الروحاني في العصور الوسطى بالتفاتها إلى العلاقات بين مفاهيم الذكوري والأنثوي، وبين السلوك الديني. ويبصِّرنا عملها بالطرق التي من خلالها أثرت هذه المفاهيم في تشكيل سياسات مؤسسات الرهبانية وكذلك الأتباع من المؤمنين.[٤٤] كما أن المؤرخين (أو المؤرخات) في مجال الفن قاموا بفتح آفاق جديدة عبر استقرائهم الدلالات الاجتماعية من التصوير الواقعي للنساء والرجال.[٤٥] وتقوم هذه التأويلات على فكرة أن لغات المفاهيم الفكرية تستخدم منهج التمايز (differentiation) في تأسيس المعاني، وأن الاختلاف الجنسي يعد طريقة أولية دالة على عمليات التمييز.[٤٦] وإذن، يهيئ (النوع) وسيلة لترجمة شفرة المعاني وفهم الروابط المعقدة بين أشكال متعددة من التفاعل الإنساني. ومن ثم، يمكن للمؤرخات (أو المؤرخين) -من خلال البحث عن الطرق التي يتولى بها مفهوم (النوع) إضفاء الشرعية على العلاقات الاجتماعية وإنشائها- أن ينمّين إدراكهن للطبيعة التبادلية في علاقة (النوع) والمجتمع ، التي تقوم عبرها السياسة بإنشاء (النوع) ويقوم (النوع) بإنشاء السياسة.

ليست السياسة سوى مجال واحد من عدة مجالات يصلح فيها استخدام (النوع) للتحليل التاريخي، بيد أنني اخترت الأمثلة التالية التي تتعلق بالسياسة والقوة/السلطة بالمعنى الأكثر تقليدية، أي كما يخصان مجال الحكومة والدولة القومية (the nation-state)، وذلك لسببين. أولاً، يشكل هذا المجال منطقة مجهولة عمليًا، حيث ظل (النوعُ) باستمرار الأطروحة المضادة للسياسة وهمومها الجادة. ثانيًا، ظل التاريخُ السياسي-وهو النهج السائد في البحث التاريخي-معقلَ المقاومة ضد إدخال أية مادة علمية أو أية أسئلة تتعلق بالنساء و(النوع).

لا يزال (النوع) يُستخدم في إطار النظرية السياسية، سواء حرفيًا أو عبر المماثلة، لتبرير الحكم الملكي أو لنقده، وللتعبير عن العلاقة بين الحاكم والمحكوم.



وربما نتصور أنه من الطبيعي أن الجدل الذي كان دائرًا بين معاصري عهد الملكة إليزابيث الأولي في إنجلترا أو معاصري عهد كاترين دي مدسيس في فرنسا بشأن نظام الحكم، كان منصبًا على قضية مدى ملائمة النساء للحكم السياسي، غير أنه في عصر كان فيه الارتباط كاملاً بين منصب الملك (kingship) وصلات الرحم أو القرابة (kinship)، كانت مناقشة أحوال الملوك الذكور لا تختلف عن مناقشة أحوال الملكات من حيث قدر الانشغال بمفاهيم الذكورة والأنوثة؛[٤٧] فنجد جون بودان Jean Bodin وروبرت فيلمر Robert Filmer وجون لوك John Locke يقيمون حججهم مرتكزين إلى قياسات بالعلاقة الزوجية. أما إدموند بورك Edmund Burke فيقيم هجومه على الثورة الفرنسية برسم صورة لفئة الجمهوريين المتطرفين (sansculottes) بوصفهن نساء حيزبونات، قبيحات المظهر وسفاحات ("ثورات الجحيم، في شكل معيب، شكل أكثر النساء قبحًا وشرا")، في تباين بارز مع صورة مقابلة، ألا وهي الأنوثة الناعمة لمارى أنطوانيت "التي هربت من جموع الغوغاء تلتمس الملاذ عند أقدام زوجها الملك"، والتي كان جمالها ذات يوم مثارًا للاعتزاز القومي. (وقد كان بورك يومئ إلى الدور اللائق بالأنوثة داخل النظام السياسي حين كتب: "حتى نقوم بحب بلدنا ينبغي لبلدنا أن تكون محببة في جمالها").[٤٨] غير أن القياس لا يجري دائمًا على الزواج أو حتى على الجنسانية الغيرية، إذ نجد رموز القوة/السلطة السياسية –في الفكر السياسي للعصور الوسطي الإسلامية– تحيل في أغلب الأحيان إلى الجنس بين الرجال والغلمان، لا تشير فحسب إلى وجود أشكال من الجنسانية المقبولة تقارب تلك التي وصفها فوكوه في آخر أعماله عن بلاد اليونان في العصر الكلاسيكي، وإنما أيضًا إلى غياب أي قدر من الاعتداد بالنساء في أي تصور عن السياسة والحياة العامة.[٤٩]

وحتى لا يُظن بالتعليق الأخير نوع من الإشارة إلى أن الفكر السياسي ما هو إلا انعكاس للتنظيم الاجتماعي، من المهم أن نأخذ في الحسبان أن التغيرات في علاقات (النوع) قد تنطلق أيضًا من رؤى عن احتياجات الدولة. ونجد مثالاً قويًا في حجة لوي دي بونال* Louis de Bonald عام ١٨١٦ وهو يعلل أهمية إلغاء تشريعات الطلاق التي كانت الثورة الفرنسية قد أصدرتها، إذ يقول إنه مثلما أن الديمقراطية السياسية "تتيح للشعب، وهو الجزء الضعيف من المجتمع السياسي، أن ينهض ضد السلطة المؤسسة" كذلك فإن الطلاق، وهو "ديمقراطية منزلية بحق،" يتيح للزوجة، وهى "الجزء الضعيف، أن تثور ضد السلطة الزوجية.... إنه من الضروري، حتى تبقى أمور الدولة خارج يد الشعب، أن تُبقى الأسرة خارج يد الزوجات والأطفال".[٥٠]

---

* فيلسوف سياسي رجعي ورجل دولة فرنسي (١٧٥٤-١٨٤٠) مناهض لقيم الثورة الفرنسية ومؤيد للملكية والسلطة الكنسية.



يلجأ بونال في البداية إلى القياس أو المماثلة، ثم ينتهي إلى المطابقة المباشرة بين الطلاق والديمقراطية. كما أن القوانين الجديدة التي وضعت هذه الرؤية موضع التطبيق، عبر استحضارها حججًا أقدم عهدًا عن الأسرة المنضبطة وكونها أساس الدولة المنضبطة، فإنها –هذه القوانين– قد أعادت تعريف حدود العلاقة الزوجية. وبالمثل، يريد أصحاب الأيديولوجيات السياسية المحافظة– في زمننا الحالي– أن يمرروا مجموعة من القوانين التي تحكم تنظيم الأسرة وسلوكها، من شأنها أن تغير من الممارسات الحالية. وهذه الصلة بين نظم الحكم الفاشية ومسألة التحكم في النساء، قد استرعت الانتباه وإن كانت لم تحظ بدراسة وافية. فالحكام الصاعدون، سواء كان ذلك في لحظة فاصلة من سيطرة حزب اليعاقبة في عهد الثورة الفرنسية،* أو عند تأهب ستالين لفرض سلطة مهيمنة، أو في زمن تطبيق السياسة النازية في ألمانيا، أو مع فوز آية الله الخميني في إيران، في كل هذه الحالات سعى الحكام الجدد إلى تأكيد شرعية مظاهر السيطرة (domination) والقوة (strength) والسلطة المركزية (centralauthority) وسلطة الحكم (ruling power)، بوصفها خصائص ذكورية (ومعاملة فكرة الأعداء والغرباء والمخربين والضعفاء بوصفهها خصائص أنثوية)، كما جعلوا هذه الشفرة الرمزية واقعًا حرفيًا في هيئة قوانين تضع النساء في مكانها (من قبيل أن تمنع النساء من المشاركة السياسية، وتجرِّم الإجهاض، وتحرِّم عمل الأمهات مقابل أجر، وتفرض قواعد على ملبس النساء).[٥١]
إن هذه المبادرات وتوقيت حدوثها ليس لها في حد ذاتها معنى مفهوم، ففي معظم الحالات لم يكن للدولة مصلحة مباشرة أو مصلحة مادية تحققها بالسيطرة على النساء أو التحكم فيهن، ومن ثم فإن منطق هذه المبادرات لا يتضح إلا في إطار تحليل عمليات إنشاء القوة/السلطة وتوطيد أركانها، حيث كانت الوسيلة لإثبات القدرة على التحكم والسيطرة (control) أو تأكيد القوة والصلابة (strength) التي تأخذ شكلها في هيئة سياسة تُعنى بالنساء. وفى هذه الأمثلة المذكورة، جرى تصور فكرة الاختلاف الجنسي في إطار لغة السيطرة والتسيد على النساء. وبينما تعطى تلك الأمثلة قدرًا من البصيرة فيما يخص بعض أنواع علاقات القوة التي يجري إنشاؤها في التاريخ الحديث، لا يشكل نموذج هذه العلاقة بعينها نمطا سياسيًا كونيًا بأية حال. فعلى سبيل المثال، قامت النظم الديمقراطية في القرن العشرين، عبر طرق متغايرة، بإنشاء أيديولوجياتها السياسية، مستخدمةً هي الأخرى مفاهيم قائمة على (النوع)، ثم ترجمة هذه المفاهيم إلى سياسة عملية. فدولة الصلاح العام/دولة الرعاية الاجتماعية (welfare state) مثلاً، برهنت على تبنيها مفهوم الحماية الأبوية (paternalism) في

---

* أشهر جماعة سياسية مرتبطة بالثورة الفرنسية، تكونت بهدف حماية مبادئ الثورة، وعرفت بالدعوة إلى المساواة التامة، كما ارتبط اسمها بالعنف ضد "أعداء الثورة" بعد أن تولت زعامة الحكومة (١٧٩٣–١٧٩٤).



شكل قوانين موجهة إلى النساء والأطفال.[٥٢] وكذلك على الصعيد التاريخي، فقد رفضت بعض الحركات الاشتراكية والحركات الفوضوية (anarchist) استخدام استعارات من لغة السيطرة والسيادة، فأظهرت قدرة خلاقة بإبداء نقدها لنظم حكم أو تنظيمات اجتماعية معينة عبر إحداث تحولات في هويات (النوع). إذ تصور أتباع الاشتراكية الطوباوية أو الخيالية (utopian socialists) في فرنسا وإنجلترا –في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن التاسع عشر– أحلامهم عن مستقبل يسوده التناغم، في شكل أفراد تتكامل طبائعهم معًا تكاملاً يجد مثله النموذجي في اتحاد الرجل والمرأة على مستوى ما يشكل "الفرد الاجتماعي".[٥٣] أما الفوضويون الأوروبيون فقد عُرفوا بالباع الطويل لا في رفضهم أعراف الزواج البرجوازي فقط، وإنما أيضًا في تبنيهم رؤى عن عالم لا يقتضي فيه الاختلاف الجنسي ضمنًا التراتبية (hierarchy).

وتكشف هذه الأمثلة وجود ارتباطات صريحة بين (النوع) والقوة/السلطة، غير أن ذلك ليس سوى أحد جوانب تعريفي للنوع بوصفه وسيلة أولية دالة على علاقات القوة، حيث كثيرًا ما يأخذ التركيز على (النوع) شكلاً غير صريح، إلا أنه يظل مع ذلك جزءًا حاسمًا من تنظيم المساواة أو اللامساواة. إن البِنَى التراتبية تعتمد مفاهيم معممة عما يسمى بالعلاقات الطبيعية بين الذكر والأنثى، وقد اعتمد مثلاً مفهوم الطبقة في القرن التاسع عشر على (النوع) للإعراب عنه، وعلي سبيل المثال بينما رسم المصلحون من أبناء الطبقة الوسطي في فرنسا صورة للعمال باللجوء إلى مفردات تعامل بوصفها رموزًا لما هو أنثوي (خاضعين، ضعفاء، مستغَلين جنسيًا مثل المومسات)، رد الزعماء الاشتراكيون والعماليون بتأكيد الوضع الذكوري للطبقة العمالية (منتجين، أشداء، حامين لنسائهم وأطفالهم). ولم تكن البنود موضوع هذا الخطاب معنية صراحة بـــ(النوع)، ولكنها لقيت دعمًا عبر الإحالات إليه، إذ إن تقنين بنود معينة وفقًا لـــ(النوع) أدى إلى تأسيس معانيها وجعلها تبدو طبيعية أو فطرية. ومن نتائج ذلك أن التعريفات المعيارية (للنوع)، المحددة بظرفها التاريخي (والمسلم بها وقتها)، جرى إعادة إنتاجها وإدخالها إلى صلب ثقافة الطبقة العاملة الفرنسية.[٥٤]

كثيرًا ما يأتي ذكر موضوع الحرب والدبلوماسية والسياسات العليا حين يتساءل المؤرخون السياسيون التقليديون عن جدوى (النوع) بالنسبة إلى عملهم، غير أنه أيضًا هنا يجب ألا تتوقف أنظارنا عند اللاعبين الاجتماعيين (actors) وما في كلماتهم من دلالة حرفية. إن علاقات القوة بين الأمم ومن هم في منزلة رعايا الاستعمار، قد جرى تقريبها للفهم (وبالتالي منحها شرعية) باللجوء إلى إطار العلاقات بين الذكر والأنثى. فقد اتخذت طرق شرعنة الحرب –أي التبديد في حياة الشباب في سبيل حماية الدولة– أشكالاً متعددة، من مناشدة صريحة للرجولة



(الحاجة إلى حماية النساء والأطفال الذين لا حول لهم)، إلى تعويل ضمني على الإيمان بواجب الأبناء في خدمة زعمائهم أو خدمة (أبيهم) الملك، وإلى تداعيات تربط بين الذكورة وقوة الأمة،[٥٥] كما أن السياسة العليا هي في حد ذاتها مفهوم (منوّع)؛ حيث إنها تؤسس أهميتها الحاسمة وسلطتها في الحياة العامة وأسباب تمتعها بالسلطة المرجعية (authority) العليا، عبر إقصاء النساء من مجال عملها. ويشكل (النوع) أحد المراجع المتكررة التي تستخدم في خلق السلطة السياسية وإكسابها شرعية ثم في انتقادها كذلك، وهو –أي النوع– يستند إلى المعنى القائم للتعارض الثنائي بين الذكر والأنثى، ولكنه أيضًا يقوم بتأسيسه. ومن أجل تبرير السلطة السياسية وتزكيتها يجب أن يظهر المرجع بوصفه مؤكدًا وثابتًا مستقرًا، خارجًا عن مجال الإنشاء البشرى، وجزءًا من النظام الطبيعي أو الإلهي، فيصبح على هذا النحو كل من التعارض الثنائي بين طرفي (النوع) والسيرورة الاجتماعية لعلاقات (النوع) –كلاهما– جزءًا من معنى القوة والسلطة ذاتها، بحيث تصبح أية محاولة للتشكيك أو التبديل في أي جانب منها بمثابة خطر يتهدد النسق بأكمله.

إذا كانت دلالات (النوع) ودلالات السلطة تقوم إحداهما بإنشاء الأخرى، فكيف إذن للأمور أن تتغير؟ الإجابة بشكل عام هي أنه يمكن للتغيير أن يبدأ من عدة أماكن، فالتقلبات السياسية الضخمة التي تبلبل الأنظمة القديمة وتأتى بأنظمة جديدة إلى الوجود قد تُحدث– في سعيها وراء أشكال جديدة من المشروعية– مراجعة في مفردات (النوع) (وبالتالي في تنظيمه). غير أنه قد لا يحدث ذلك، فقد جرى أيضًا استخدام المفاهيم القديمة عن (النوع) في تأكيد صلاحية نظم حكم جديدة.[٥٦] ومن الوارد أن الأزمات الديموجرافية الناجمة عن نقص الغذاء أو الأمراض الوبائية أو الحروب قد تتسبب في مراجعة فكرة معيارية الزواج التقليدي بين الجنسين (heterosexual marriage)، (كما حدث في بعض الدوائر في بعض البلدان في العشرينيات من القرن العشرين)، غير أنه يحدث أيضًا أن تؤدي مثل هذه الأزمات إلى تحريك سياسات مؤيدة لزيادة معدل المواليد تؤكد اقتصار أهمية المرأة على وظائف الأمومة والإنجاب.[٥٧] كما أن تغيرات أنماط العمالة قد تؤدى إلى تغيرات في استراتيجيات الزواج، وإلى إمكانات جديدة في إنشاء ذاتية الفرد، ولكنها بالمثل قد تترجم بوصفها ساحات جديدة لنشاط الزوجات والبنات العارفات لواجبهن.[٥٨] وكذلك، فقد يؤدى ظهور أنواع جديدة من الرموز الثقافية إلى إمكان إعادة تفسير، بل وإعادة كتابة دراما أوديب في شكل جديد، كما قد يفيد في نقش حروف تلك الدراما الهائلة مرة أخرى، بلغة أشد وضوحًا ودلالة. ووحدها العمليات السياسية هي ما سوف يحدد المحصلة التي لها الغلبة؛ وهى سياسية بمعني أن مختلف الفاعلين ومختلف المعاني تقوم فيما بينها بالتنازع على مقود الأمور، وليس من الممكن تحديد طبيعة هذه العملية وطبيعة الفاعلين وأفعالهم إلا في سياق له زمان ومكان. كما لا يمكن لنا



كتابة تاريخ هذه العملية إلا إذا سلمنا بأن "الرجل" و"المرأة" فئات فارغة وفائضة بما فيها في آن واحد. فهي فارغة لأنه ليس لها معنى متنزه نهائي، وهي فائضة لأنها حتى وهي تبدو ثابتة الشكل تظل تحتوى في باطنها على تعريفات بديلة يجري إنكارها أو قمعها.

وبمعنى ما، يتمثل التاريخ السياسي على مسرح (النوع)، فهو مجال يبدو ثابتًا مستقرًا في حين أن معناه يظل محل تنازع وتجاذب وحراك متواصل. وإذا كنا سنعامل التعارض الثنائي بين الذكر والأنثى بوصفه مسألة إشكالية بدلاً من كونه مسألة معروفة الشأن، وبوصفه أمرًا يتم تعريفه داخل سياق، أمرا يجرى إنشاؤه بصفة متكررة، فلا بد لنا من ألا نفتأ نسأل ليس فقط ما الأمور المطروحة في كفة الميزان عبر البيانات أو الجدالات التي تستدعى (النوع) في تفسير أو تبرير مواقفها، وإنما نسأل أيضًا كيف يجري استدعاء مفاهيم (النوع) الضمنية، وكيف يعاد تثبيتها من جديد، أي ما العلاقة بين القوانين الخاصة بالنساء وبين سلطة الدولة؟ لماذا (ومنذ متى) أصبحت النساء خافيات عن النظر بوصفهن ذواتًا تاريخية، في حين أننا نعرف أنهن قد اشتركن في أحداث التاريخ الإنساني، الكبير منها والصغير. هل كان للنوع دور في شرعنة ظهور سلك من الأسلاك المهنية أو آخر؟[٥٩] وهل الذات (إذا اقتبسنا عنوان مقالة حديثة للنسوية الفرنسية لوس إيريجارى Luce Irigaray) كما يتصورها مجال العلم هي ذات لها جنس (مجنَّسة sexed)؟[٦٠] ما العلاقة بين سياسة الدولة واكتشاف "جريمة" الجنسانية المثلية؟[٦١] كيف قامت المؤسسات الاجتماعية بإدراج (النوع) داخل افتراضاتها وتنظيماتها؟ هل حدث في أي وقت أن تواجدت مفاهيم قائمة حقًا على المساواة وارتسمت في ضوئها صور نظم سياسية، أو وصلت إلى حيز التنفيذ؟

إن استقصاء هذه القضايا له أن يثمر عن تاريخ يهيئ منظورات جديدة عن أسئلة قديمة (مثلاً كيف يتم فرض حكم سياسي ما؟ أو ما أثر الحرب في المجتمع؟)، ويعيد تعريف الأسئلة القديمة في إطار جديد (مُدخِلاً مثلاً اعتبارات الأسرة أو الجنسانية في دراسة الاقتصاد أو الحروب)، فضلاً عن أنه يجعل النساء ظاهرات للرؤية بصفتهن مشاركات فعليات، كما يخلق مسافة تحليلية ما بين لغة الماضي التي تبدو وكأنها ثابتة على حالها وبين لغة المصطلحات التي نستخدمها نحن. وفضلاً عن ذلك، سيفتح هذا التاريخ الجديد احتمالات التفكير في الاستراتيجيات السياسية النسوية الحالية وعلاقتها بمستقبل طوباوي، فهو يشير إلى ضرورة إعادة تعريف (النوع) وإعادة تشكيله بالاقتران مع رؤية عن مساواة سياسية واجتماعية لا تشمل فقط عامل الجنس وإنما الطبقة والعنصر أيضًا.



الهوامش

[١] *The Compact Edition of the Oxford English Dictionary* (Oxford: Oxford University Press, 1971), i.1126

[٢] E. Littré, *Dictionnaire de la langue française* (Paris, 1876).

[٣] Raymond Williams, *Keywords* (New York: Oxford University Press, 1983), 285.

[٤] Natalie Zemon Davis, "Women's History in Transition: The European Case", *Feminist Studies*, 3 (1975-6), 90.

[٥] Ann D. Gordon, Marie Jo Buhle, and Nancy Shrom Dye, "The Problem of Women's History", in Bernice Carroll (ed.), *Liberating Women's History* (Urbana: University of Illinois press), 89.

[٦] أفضل مثال تعطيه جون كيلي، عبر المقالة الآتية:
Joan Kelly, "The Doubled Vision of Feminist Theory", in *Women, History and Theory*, ed., Joan Kelly (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 51-64, esp. p. 61.

[٧] للاطلاع على رأي يقف ضد استخدام (النوع) على سبيل إبراز الجانب الاجتماعي للاختلاف الجنسوي، انظر/انظري:
Moira Gatens, "A Critique of the Sex/Gender Distinction", in J. Allen and P. Patton (eds.), *Beyond Marxism?* (Leichhardt, NSW: Intervention Publications, 1985), 143-60.
وأنا أتفق مع قولها بأن التفرقة بين الجنس و(النوع) تمنح قدرة تحكمية مستقلة أو شفافة، فيما هو تجاهل لفكرة أن ما نعرفه عن الجسد لا يخرج عن كونه معرفة من إنتاج الثقافة.

[٨] للاطلاع على توصيف أو تقسيم مختلف للتحليلات النسوية، انظر/انظري:
Linda Nicholson, *Gender and History: The Limits of Social Theory in the Age of the family* (New York: Columbia University Press, 1986).

[٩] Mary O'Brien, *The Politics of Reproduction* (London: Routledge and Kegan Paul, 1981), 8-15, 46.

[١٠] Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex* (New York: Bantam Books, 1970) ماري أوبريان هي صاحبة عبارة "المصيدة المرة"، انظر/انظري المصدر السابق، ص٨ .

[١١] Catherine McKinnon, "Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda for Theory", *Signs*, 7 (1982), 515, 541.

[١٢] المصدر نفسه، ص٥٤١ و ٥٤٣.

[١٣] للاطلاع على مناقشة شيقة لمواطن القوة والضعف في مصطلح "البطريركية"، انظر/انظري النقاش المتبادل بين المؤرخات: Sheila Rowbotham, Sally Alexander, and Barbara Taylor in Raphael Samuel (ed.), *People's History and Socialist Theory* (London: Routledge and Kegan Paul, (1981), 363-73.

[١٤] Friedrich Engels, *The Origins of the Family, Private Property, and the State* (1884; repr., New York: International Publishers, 1972).

[١٥] Heidi Hartmann, "Capitalism, Patriarchy, and Job Segregation by Sex", *Signs*, 1 (1976), 168. See also "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union", *Capital and Class*, 8 (1979), 1-33; "The Family as the Locus of Gender, Class, and Political Struggle: The Example of Housework", *Signs*, 6 (1981), 366-94.

[١٦] نجد أمثلة النقاشات النسوية الماركسية في المصادر الآتية:



Zillah Eisenstein, *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism* (New York: Longman, 1981); A. Kuhn, "Structures of Patriarchy and Capital in the Family", in A. Kuhn and A. Wolpe (eds.), *Feminism and Materialism: Women and Modes of Production* (London; Routledge and Kegan Paul, 1978); Rosalind Coward, *Patriarchal Precedents* (London: Roultedge and Kegan Paul, 1983); Hilda Scott, *Does Socialism liberate women? Experiences from Eastern Europe* (Boston: Beacon Press, 1974); Jane Humphries, "Working Class Family, Women's Liberation and Class Struggle: The Case of Nineteenth-Century British History", *Review of Radical Political Economics*, 9 (1977), 25-41; Jane Humphries, "Class Struggle and the Persistence of the Working Class Family", *Cambridge Journal of Economics*, 1 (1971), 241-58;

وانظري كذلك الجدال حول أعمال جين هامفريز (أعــلاه) فــي: *Review of Radical Political Economics*, 12 (1980), 76-94.

[١٧] Kelly, "Doubled Vision of Feminist Theory," 61.

[١٨] Ann Snitow, Christine Stansell, and Sharon Thompson (eds.), *Powers of Desire: The Politics of Sexuality* (New York: Monthly Review Press, 1983).

[١٩] Ellen Ross and Rayna Rapp, "Sex and Society: A Research Note from Social History and Anthropology", in *Powers of Desire*, 53.

[٢٠] "Introduction," Powers and Desire, 12; and Jessica Benjamin, "Master and Slave: The Fantasy of Erotic Domination", *Powers of Desire*, 53.

[٢١] Johanna Brenner and Maria Rammas, "Rethinking Women's Oppression", *New Left Review* (1984), 144: 33-71; Michèle Barrett, "Rethinking Women's Oppression: A Reply to Brenner and Ramas", *New Left Review*, 146 (1984), 123-8; Angela Weir and Elizabeth Wilson, "The British Women's Movement", *New Left Review*, 148 (1984), 74-103; Michèle Barrett, "A Response to Weir and Wilson", *New Left Review*, 150 (1985), 143-7; Jane Lewis, "The Debate on Sex and Class", *New Left Review*, 149 (1985), 108-20.

انظري أيضًا:

Hugh Armstrong and Pat Armstrong, "Beyond Sexless Class and Classless Sex: Towards Feminist Marxim", *Studies in Political Economy*, 10 (1983), 7-44; Hugh Armstrong and Pat Armstrong, "Comments: More on Marxist Feminism", *Studies in Political Economy*, 15 (1984), 179-84; and Jane Jenson, "Gender and Reproduction: Or, Babies and the State", unpub. Paper, June 1985, 1-7.

[٢٢] للاطلاع على الصياغات النظريــة الأولــى انظــري: *Papers on Patriarchy: Conference, London 76* (London: n.p., 1976). أنا ممتنة إلى جين كابلان Jane Kaplan لقيامها بإطلاعي على وجود هذا العمل المنشور وتكرمها بأن تشركني في قراءة نسختها ومناقشة ما لديها مــن أفكار عنها. للاطلاع على موقف مدرسة علم النفس التحليلــي انظــري: Sally Alexander, "Women, Class and Sexual Difference", History Workshop, 17 (1984), 125-35. وتجدر الإشارة إلى أن جولييت ميتشل Juliet Mitchell في حلقات دراسية عقدت في جامعة برنستون أوائل عام ١٩٨٦عادت فيما بدا إلى التشديد على أولوية التحليل المادي لــ(النوع). للاطــلاع على محاولة الخروج من الطريق النظري المسدود أمام النسوية الماركسية انظري: Coward, *Patriarchal Precedents.* وانظري أيضًا الإسهام الأمريكي الباهر في هذا الاتجاه على أيدي الباحثة الأنثروبولوجية جايل روبن: Gayle Rubin, "The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex", ch. 5 this vol., p. 105.



[٢٣] Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender* (Berkley: University of California Press, 1978), 169.

[٢٤] "يشير تقريري إلى أن هذه القضايا المرتبطة بـ(النوع) ربما تتشكل بتأثير مرحلة عقدة أوديب ولكنها ليست متوقفة عليها، فمعالجة هذه القضايا تجري في سياق سيرورات أكثر اتساعًا تتعلق بالأنا (ego) والعلاقات بالأشياء، وهي سيرورات لها تأثير مساوٍ لتأثير عقدة أوديب في تكوين البنية النفسية، وفي الحياة الوجدانية وأنماط تكوين العلاقات بالآخرين لدى الرجال والنساء. كما أنها تفسر الاختلاف في أنماط التماهي مع الأشخاص/الأشياء من الجنس الآخر والتوجه الجنسي حيالهم. هذه النواتج مثلها مثل النواتج المتعلقة بالتفسير الأوديبي التقليدي، تنشأ عن عدم التناظر في تنظيم أدوار ومهام الوالدين، حيث تلعب الأم دور الوالد/ة (parent) الأساسي مع بعد الأب في العادة عن الطفل وانصباب اهتمامه ونشاطه على عملية التنشئة الاجتماعية، لا سيما في المجالات الخاصة بالتنميط (النوعي)." (Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering*, 166) من المهم هنا أن نلتفت إلى وجود اختلافات على صعيد التأويلات والمقاربات بين نانسي تشودورو والمنظرات البريطانيات من مدرسة العلاقات بالأشياء اللواتي يسترشدن بأعمال د. و. وينيكوت وميلاني كلاين. إن المقاربة التي تستخدمها نانسي تشودورو تميل أكثر إلى أن تكون نظرية اجتماعية أو محاولة في هذا الاتجاه، بيد أنها العدسة التي ساد اختيارها بين النسويات الأمريكيات لرؤية نظرية العلاقات بالأشياء. حول تاريخ نظرية العلاقات بالأشياء البريطانية في السياسة الاجتماعية انظري: Denise Riley, *War in the Nursery* (London: Virago, 1984)

[٢٥] Juliet Mitchell and Jacqueline Rose (eds.), *Jacques Lacan and the Ecole Freudienne* (New York: Norton, 1983); Alexander, "Women, Class and Sexual Difference".

[٢٦] Teresa de Lauretis, *Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema* (Bloomington: Indiana University Press, 1984), 159.

[٢٧] Alexander, "Women, Class and Sexual Difference," 135.

[٢٨] E. M. Denise Riley, "Summer of Preamble to Interwar Feminist History Work", unpub. Paper, presented to the Pembroke Center Seminar, May 1985, p. 11. ، وهذا الرأي تطرحه دنيس رايلي بتفصيل كامل في كتابها اللامع: E. M. Denise Riley, *"Am I that Name?": Feminism and the Category of "Women" in History* (London: Macmillan, 1988).

[٢٩] Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982).

[٣٠] تجدر الإشارة إلى بعض المقالات النقدية المفيدة حول كتاب كارول جيليجان: J. Auerbach *et al.*, "Commentary on Gilligan's In a Different Voice", Feminist Studies, 11 (1985), 149-62, and "Women and Morality", a special issue of Social Research 50 (1983).

إن تعليقاتي على ميل المؤرخات أو المؤرخين إلى الاستشهاد بكلمات كارول جيليجان تنبع من قراءتي لكتابات غير منشورة وعروض مشروعات لمنح دراسية، ولذلك لا يبدو من العدل الاستشهاد بها هنا، إلا أنني قمت برصد هذه المراجع على مدى أكثر من خمس سنوات ولا يزال العدد في ازدياد.

[٣١] *Feminist Studies*, 6 (1980), 26-64.

[٣٢] للاطلاع على نقاش حول دريدا يتميز بكونه محكم وفي متناول الفهم أيضًا، انظري: Jonathan Culler, *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1982), esp. 156-79.



انظـــري أيضًـــا: Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974); Jacques Derria, *Spurs* (Chicago: University of Chicago Press, 1979); and a transcription of Pembroke Center Seminar, 1983, in *Subjects/Objects* (Fall 1984).

٣٣ Clifford Geertz, "Blurred Genres", *American Scholar*, 49 (1980), 165-79.

٣٤ Michelle Zimbalist Rosaldo, "The Uses and Abuses of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural understanding," *Signs* 5 (1980), 400.

٣٥ Michel Foucault, *The History of Sexuality, i. An Introduction* (New York: Vintage, 1980); Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*, 1972-1977 (New York: Pantheon, 1980).

٣٦ حول هذا الطرح انظري جايل روبن، "The Traffic in Women", ch. 5 this vol.

٣٧ المصدر نفسه.

٣٨ Biddy Martin, "Feminism, Criticism and Foucault", *New German Critique*, 27 (1982), 3-30; Kathryn Kish Sklar, *Catharine Beecher: A Study in American Domesticity* (New Haven: Yale University Press, 1973); Mary A. Hill, Charlotte Perkins Gilman: The Making of a Radical Feminist, 1860-1896 (Philadelphia: Temple University Press, 1980); Jacqueline Dowd Hall, *Revolt Against Chivalry: Jesse Daniel Ames and the Women's Campaign Against Lynching* (New York:Columbia University Press, 1974).

٣٩ Lou Ratté, "Gender Ambivalence in the Indian Nationalist Movement", unpub. Paper., Pembroke Center Seminar, Spring 1983; And Mrinalini Sinha, "Manliness: A Victorian Ideal and the British Imperial Elite in India", unpublished paper, Department of History, State University of New York, Stony Brook, 1984.

٤٠ Pierre Bourdieu, *Le Sens Pratique* (Paris: Les Editions de Minuit, 1980), 246-7, 333-461, esp. 366.

٤١ Maurice Godelier, "The Origins of Male Domination", *New Left Review*, 127 (1981), 17.

٤٢ Gayatri Chakravorti Spivak, "Three Women's Texts and a Critique of Imperialism", *Critical Inquiry*, 12 (1985), 243-6. See also Kate Millet, *Sexual Politics* (New York: Avon, 1969).

المصدر الآتي تتولى فيه لوس إريجاري فحص كيف يجري توظيف الإحالات الأنثوية في قلـــب نصوص رئيسة في الفلسفة الغربية:

Luce Irigaray, *Speculum of the Other Woman*, trans. Gilligan C. Gill (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985).

٤٣ Natalie Zemon Davis, "Women on Top", *Society and Culture in Early Modern France* (Stanford: Stanford University Press, 1975), 124-51.

٤٤ Caroline Walker Bynum, *Jesus as Mother: Studies in the Sexuality of the High Middle Ages* (Berkley: University of California Press, 1982); Caroline Walker Bynum, "Fest, Feast and Flesh: The Religious Significance of Food to Medieval Women", *Representations*, 11 (1985), 1-25: Caroline Walker Bynum, "Introduction", *Religion and Gender: Essays on the Complexity of Symbols* (Boston: Beacon Press, 1987).

٤٥ انظري على سبيل المثـــال: T. J. Clark, *The Painting of Modern Life* (New York: Knopf, 1985).



[46] إن وجه الاختلاف حول هذه المسألة بين المنظرين العاملين بالبنيوية وهؤلاء العاملين بما بعد البنيوية يتعلق بطريقة رؤيتهم لفئات الاختلاف من حيث مدى انفتاحها أو انغلاقها. إذ بقدر ما يمتنع ما بعد البنيويين عن إعطاء معنى كوني ثابت لهذه الفئات والعلاقة بينها تبدو مقاربتهم مؤدية إلى نوع التحليل التاريخي الذي أنادي به.

[47] Rachel Weil, "The Crown Has Fallen to the Distaff: Gender and Politics in the Age of Catherine de Medici", *Critical Matrix*, Princeton Working Papers in Women's Studies, no. 1 (1985). See also Louise Montrose, "Shaping Fantasies: Figurations of Gender and Power in Elizabethan Culture", *Representations*, 1 (1983), 61-94; and Lynn Hunt, "Hercules and the Radical Image in the French Revolution", *Representations*, 1 (1983), 95-117.

[48] Edmund Burke, *Reflections on the French Revolution* (1892; repr., New York, 1909), 208-9, 214. See Jean Bodin, *Six Books of the Commonwealth* (1606; repr., New York: Barnes and Noble, 1967); Robert Filmer, *Patriarcha and Other Political Works* (Oxford, Blackwell, 1949); and John Locke, *Two Treatises of Government* (1690; repr., Cambridge: Cambridge University Press, 1970). See also Elizabeth Fox-Genovese, "Property and Patriarchy in Classical Bourgeois Political Theory", *Radical History Review*, 4 (1977), 36-59; and Mary Lyndon Shanley, "Marriage Contract and Social Contract in Seventeenth-Century English Political Thought", *Western Political Quarterly*, 3 (1979), 79-91.

[49] أدين لبرنارد لويس Bernard Lewis بفضل هذه الإشارة التي تخص الإسلام. Michel Foucault, *Historie de la Sexualité, ii. L'Usage des plaisirs* (Paris: Gallimard, 1984)، حول النساء في أثينا العصر الكلاسيكي انظري: Marilyn Arthur, "'Liberated Woman': The Classical Era", in Renate Bridenthal and Claudia Koonz (eds.), *Becoming Visible: Women in European History* (Boston: Houghton Mifflin, 1977), 75-8.

[50] وردت مقتبسة في Roderick Phillips, "Women and Family Breakdown in Eighteenth-Century France: Rouen 1780-1800", *Social History*, 2 (1976), 217.

[51] حول الثورة الفرنسية انظري: Darline Gay Levy, Harriet Applewhite, and Mary Durham Johnson(eds.), *Women in Revolutionary Paris, 1789-1795* (Urban : University of Illinois Press, 1979), 209-20;

حول التشريعات السوفييتية انظري الوثائق الموجودة في: Rudolph Schlesinger, *Changing Attitudes in Soviet Russia: Documents and Readings, i. The Family in the USSR* (London: Routledge and Kegan Paul, 1949), 62-71, 251-4;

حول سياسة النازية، انظري: Tim Mason, "Women in Nazi Germany", *History Workshop*, 1 (1976), 74-113, and Tim Mason, "Women in Germany, 1925-40: Family, Welfare and Work", *History Workshop*, 2 (1976), 5-32.

[52] Elizabeth Wilson, *Women and the Welfare State* (London: Tavistock, 1977); Jane Jenson, "Gender and Reproduction"; Jane Lewis, *The Politics of Motherhood: Child and Maternal Welfare in England, 1900-1939* (London: Croom Helm, 1980); Mary Lynn McDougall, "Protecting Infants: The French Campaign for Maternity Leaves, 1890s-1913", *French Historical Studies*, 13 (1983), 79-105.

[53] حول الطوباويين الإنجليز انظري: Barbara Taylor, *Eve and the New Jerusalem* (New York: Pantheon, 1983).



[٥٤] Louis Deviance, Femme, famille, travail et morale sexuelle dans l'idéologie de 1848", in *Mythes et représentations de la femme au XIX^e siècle* (Paris: Champion, 1977); Jacques Rancière and Pierre Vauday, "En allant à l'éxpo: L'ouvrier, sa femme et les machines", *Les révoltes logiques*, 1 (1975), 5-22.

[٥٥] Gayatri Chakravorty Spivak, "'Draupadi' by Mahasveta Devi", *Critical Inquiry*, 8 (1981), 381-401; Homi Bhabha, "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse", October 28 (1984), 125-33; Karin Hausen, "The German Nation's Obligations to the Heroes' Widows of World War I", in Margaret R. Higonnet et al., *Behind the Lines: Gender and the Two World Wars* (New Haven: Yale University Press, 1987), 126-40. See also Ken Inglis, "The Representation of Gender on Australian War Memorials", *Daedalus*, 116 (1987), 35-59.

[٥٦] حول الثورة الفرنسية انظري: Levy et al., Women in Revolutionary Paris. ، حول الثـــورة الأمريكيـــة انظـــري: Mary Beth Norton, *Liberty's Daughters: The Revolutionary Experience of American Women* (Boston: Little, Brown, 1980); Linda Kerber, *Women of the Republic* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980); Joan Hoff-Wilson, "The Illusion of Change: Women and the American Revolution", in Alfred Young (ed.), *The American Revolution: Explorations in the History of American Radicalism* (DeKalb: Northern Illinois University Press, 1976), 383-446. ، حول الجمهورية الفرنســية الثالثــة انظـــري: Steven Hause, *Women's Suffrage and Social politics in the French Third Republic* (Princeton: Princeton University Press, 1984).

تتناول ماكسين مولينو حالة حديثة العهد في معالجة شيقة للغاية، انظـــري: Maxine Molyneux, "Mobilization without Emancipation? Women's Interests, the State and Revolution in Nicaragua", *Feminist Studies*, 11 (1985), 227-54.

[٥٧] حول سياسة تشجيع زيادة معدل الإنجاب، انظـــري: Riley, *War in the Nursery*, and Jensen, "Gender and Reproduction". وفيما يخص العشرينيات من القرن العشرين انظري المقالات المتضمنة في كتاب: *Stratégies des Femmes* (Paris: Editions Tierce, 1984).

[٥٨] للاطلاع على تأويلات متعددة لتأثير العمل الجديد في النساء انظـــري: Louise A. Telly and Joan W. Scott, *Women, Work and Family* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1978; Methuen, 1987); Thomas Dublin, *Women at Work: The Transformation of Work and Community in Lowel*l, Massachusetts, 1826-1860 (New York: Columbia University Press, 1979); and Edward Shorter, *The Making of Modern Family* (New York: Basic Books, 1975).

[٥٩] انظري على سبيل المثال: Margaret Rossiter, *Women Scientists in America: Struggles and Strategies to 1914* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982).,

[٦٠] Luce Irigaray, "Is the Subject of Science Sexed?", *Cultural Critique*, 1 (1985), 73-88.

[٦١] Louis Crompton, *Byron and Greek Love: Homophobia in Ninetennth Century England* (Berkeley: University of California Press, 1985).

كما يتطرق الكتاب الآتي لهذه المسألة، انظري:

Jeffrey Weeks, *Sex, Politics and Society: The Regulation of Sexuality Since 1800* (London: Leyman, 1981).



(النـــوع) وانتقـــادات نزعتـــي الاستعمـــار والقوميـــة: تحديد موقع "المرأة الهندية"*

مرينالينـــي سينهـــا

يقدم التحليل الممتاز الذي قامت به كومكوم سانجاري وسودش فيد Kumkum Sangari and Sudesh Vaid عن السيرورات التاريخية التي أعادت تركيب البطريركية في بلاد الهند إبان الاستعمار، يقدم تعريفًا للتأريخ النسوي كما يعطي مثالاً على الإمكانات الكامنة فيه. ويعكس هذا التعريف نظرة إلى التأريخ النسوي بوصفه أكثر من مجرد كتابة "تاريخ النساء"، فطبقًا للمؤلفتين تتولى الكتابة التاريخية النسوية التفكير في مسألة الكتابة التاريخية برمتها من منطلق جديد، وتنبذ فكرة كون النساء شيئًا ينبغي **تأطيره** في سياق أو آخر، لكي نتمكن من تناول الاختلاف (النوعي) بوصفه عاملاً في تشكيل مجموعة العلاقات الاجتماعية العريضة التي هو أيضًا من تشكيلها.[١] ومن ثم، فإن الكاتبتين تريان –من ناحية– أن التأريخ النسوي ليس اختيارًا، كاختيار نطاق دراسة أو مجالها، ولا هو مجرد تضمين للنساء، ولا هو تقييم لمدى اشتراكهن في حركات معينة، وإنما هو بمثابة منهاج في طرح الأسئلة ينبغي أن يشكل أساس كافة المساعي الرامية إلى إعادة إنشاء التاريخ من جديد، كما أنهما تشيران –من ناحية أخرى– إلى أن "البطريركيات ليست ... أنساقًا تعود إلى ما قبل نشأة الطبقة (class) والطبقة الاجتماعية/العرقية (caste)** أو تضاف فوقها، بل هي جزء أصيل في عملية تكوين هذه الفئات والتغييرات التي تعتريها".[٢] في مثل هذا الإطار، يغدو التأريخ النسوي نظرة ترى أن كافة جوانب الحقيقة متأثرة بـــ(النوع)، وأن تجربة (النوع) –في حد ذاتها– تجربة تتغير وفقًا للعنصر والطبقة/الطبقة الاجتماعية والقومية والجنسانية.

---

* Mrinalini Sinha, "Gender in the Critiques of Colonialism and Nationalism: Locating the 'Indian Woman'," in *Feminism and History*, ed. Joan Wallach Scott (Oxford and New York: Oxford University Press, 1996), 477-499.

** Caste كلمة تشير إلى نظام طبقي وراثي في الهند قائم على درجة طهارة عرق الفرد، كما أن الكلمة تستخدم بشكل عام لتشير إلى أية طبقة اجتماعية حصرية وإلى التفاوتات في المكانة الاجتماعية التي تفرد لطبقة أو أخرى. وسوف أشير في هذه المقالة إلى هذا المفهوم بكلمة "الطبقة الاجتماعية" للتمييز بينه وبين "الطبقة" التي تستخدم لترجمة كلمة "class" التي هي فئة قائمة على عامل الاقتصاد في الأساس.



ونرى لهذه البادرة المزدوجة انعكاسات في النظرية النسوية بشكل عام، فهي تبدو واضحة –على سبيل المثال– في الدعوة إلى تجاوز مرحلة تلاوة قائمة عوامل (النوع) والعنصر والطبقة/الطبقة الاجتماعية والقومية والجنسانية –بصفتها محاور متوازنة أو متساوية فيما بينها تتأسس وتتشكل من حولها عمليات القهر والهوية والذاتية– نحو عملية التعرف على الطرق التي يلعب عبرها كل محور من هذه المحاور دوره في تحديد مصير الآخر وكيف تترابط المحاور بالضرورة فيما بينها. فكما تقول تشاندرا موهانتي: "لا أحد 'يُصبح امرأة' (بالمعنى الذي قصدته سيمون دي بوفوار) لمجرد أنه/أنها أنثى ... فالتقاطعات في شبكات أنساق الطبقة والعنصر والجنسانية (الغيرية) والقومية ... هي التي تضعنا موضع 'النساء'".[٣] وطبقًا لتريزا دي لورتس Teresa de Lauretis، تلك هي النقلة الحاسمة التي طرأت على الوعي النسوي بفضل إسهامات النساء الملونات والنساء المثليات، فقد أفضت إلى إعادة تعريف الذات النسوية بأنها "ليست [مجرد] ذات **موحدة** (*unified*) أو **ذات موزعة** (*simply divided*) بين موقعي الذكورة والأنوثة، بل هي ذات **متعددة التشكيل** (*multiply organized*) عبر عدة موقعيات (positionalities) على امتداد عدة محاور وعبر مجموعة خطابات وممارسات متناقضة فيما بينها". هذا الإقرار بوجود ترابط وتأثير مشترك لشتى الفئات الأخرى –مثل العنصر والطبقة والأمة والجنسانية المؤثرة في (النوع) وفي بعضها بعضًا– يوفر إمكان إعادة تعريف "الذات النسوية بأنها ليست بهذا النقاء، بل هي شبه مشتركة مع "الطرف الطاغي أو القاهر" ("the oppressor")، الذي قد تتخذ هذه الذات النسوية موضعه حول محور أو آخر في بعض العلاقات الجنسوية–الاجتماعية (لا في سواها)".[٤]

من داخل إطار التحديات التي تفرضها الكتابة التاريخية النسوية كما عرَّفتها كومكوم سانجاري وسودش فيد، وانطلاقًا من تعريف الذات النسوية الجديد كما وضعته تريزا دي لورتس، سأتولى طرح مشكلة تحديد موقع "المرأة الهندية" ("Indian womanhood") والسياسة النسوية في الهند المستعمرة. وسوف أقارب هذه المسألة من خلال مناقشة جدل تاريخي معين دارت أحداثه في الهند بفضل ما وقع عام ١٩٢٧ من نشر كتاب المؤلفة الأمريكية المولد كاثرين مايو Katherine Mayo، الذي يحمل عنوان **الهند–الأم** *Mother India*.[٥] وقد بدا هذا الكتاب في الظاهر بوصفه مقالاً يلقي الضوء على أوضاع النساء في الهند. وبالرغم من أن الكتاب يركز على شتى مظاهر الإجحاف التي تفرضها ثقافة هندوسية بطريركية على النساء، ومنها مثلاً زواج الأطفال (أي زواج الإناث في سن الطفولة) والأمومة المبكرة، فهو يشمل كذلك نقاشًا أوسع عن مختلف أمراض الهند الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، التي أرجعت المؤلفة المسئولية عنها إلى الثقافة الهندوسية. كما خلصت كاثرين مايو إلى أن الهند –بصفتها أبعد شيء عن كونها مهيأة لأن



تحكم نفسها بنفسها، لا زالت في حاجة إلى استمرار تأثير الاستعمار البريطاني العامل على "إدخال الحضارة" إليها. كانت صلات كاثرين مايو بالآلة الدعائية البريطانية الرسمية سببًا في سرعة فقدانها مصداقيتها بوصفها مناصرة قضايا النساء في الهند. بيد أنه بالنسبة إلى دعاة القومية وقتئذ، لم يكن هذا الهجوم من **الهند–الأم** على المشروع السياسي والثقافي للقومية الهندية –الذي اتخذ من مناقشة أحوال النساء في الهند ذريعة له– مسألة يمكن التغاضي عنها دون التصدي لها.[٦] ومن ثم، فقد تولد عن هذا الكتاب جدل هائل ترددت أصداؤه في الهند وفي بريطانيا والولايات المتحدة.

وقد تولد اهتمامي بوصفي امرأة هندية نسوية بدراسة هذا الخلاف من جراء عمل سابق سعيت فيه إلى إعادة إنشاء المرأة الهندية على هيئة ذات (subject) في الجدال الذي استخدم طرفاه الاثنان المرأة الهندية بوصفها موضوعًا أو أداة (object) لعرض مواقفهما صارخة التعارض في تقييم المجتمع الهندي. وكان هدفي في ذلك الوقت أن أتولى إبراز ما كان للأفراد من النساء، وما كان للحركة النسائية في الهند من إسهامات في الجدال حول **الهند–الأم**. وأعود في هذه المقالة إلى قراءة ظروف نشأة ما أطلقت عليه ساروجيني نايدو Sarojini Naidu وبعض معاصريها من أعضاء الطبقة الوسطى/الطبقة الاجتماعية العليا "صوت المرأة الهندية العصرية الأصيل"[٧] في قلب هذا الجدل، وذلك بهدف استكشاف الاستراتيجيات الخطابية المحددة التي يتم بواسطتها خلق موقع ذات (subject position) يمكن للمرأة الهندية أن تتكلم منه. وسوف أعتني أيضًا باستكشاف ما تقوم به هذه القراءة من تهيئة الفرصة لتحديد موقع المرأة الهندية والتعرف على السياسة النسوية النابعة من الطبقة الوسطى الهندية.

كان اتجاهي في البداية أن أقرأ ردود فعل النساء، وفقًا للتحليل الذي قدمته جوانا ليدل وراما جوشي Joanna Liddle and Rama Joshi عن الحركة النسائية في الهند، على أساس أن مواقف النساء تقع في حيز يسمح بنقد بطريركية الرجال القوميين وكذلك النسوية الإمبريالية، من أجل قلقلة صور المرأة الهندية كما يستحضرها معسكرا القومية والإمبريالية في سياق الجدل من حول **أمنا الهند**.[٨] إلا أن الواقع أثبت صعوبة أن نجعل استجابات النساء، بوصفهن أفرادًا أو حركة، تنقاد لهذا النوع من التحليل. فمن السهل على ناقد الإمبريالية و/أو النسوية الإمبريالية من منطلق الإيمان بالقومية، أن يرى في مواقف رد فعل النساء انتصارًا لحركة التيار القومي العامة الناقدة لكتاب **الهند–الأم**. وبالسهولة نفسها، يمكن لهؤلاء الذين ينتقدون تيار القومية من منطلق نسوي أن يقرأوا استجابات النساء بوصفها تشير إلى نجاح سياسة الحركة القومية في ضم نساء الهند إلى صفوفها.[٩] ولكن تلك التأويلات المشروعة أثبتت قصورها على صعيد بالغ الأهمية، فكما تقول تشاندرا موهانتي إن



الاكتفاء بقراءة مواقف النساء في ضوء مظاهر "نجاحها" فقط أو "فشلها" بالنسبة إلى هدف مثالي ما، ينجح في إخراج هؤلاء النساء وهذا الهدف الأمثل من داخل التاريخ، ومن ثم تجميد هذه الفئات بمعزل عن الزمان والمكان.[١٠] وقد وجدتني مضطرة إلى الإقرار بأن أي تأويل يهدف إلى تأريخ ردود فعل النساء وتأريخ النماذج المثالية التي تقاس عليها هذه الردود لا بد له من أن يرفض -على السواء- التسليم بظاهر سياسات (النوع) التي تتبناها التيارات الاستعمارية والتيارات القومية- التي مثلت إطار الجدل من حول الهند-الأم -أو بظاهر المرأة الهندية كما تشكلت بواسطة النساء أنفسهن في إطار استجابتهن إلى الخلاف الدائر. إن قراءة من هذا النوع ينبغي أن تأخذ في الحسبان كلاً من السياق التاريخي الذي هيأ إمكان ظهور هوية المرأة الهندية وكذلك الاستراتيجيات المحددة التي تعلمت عبرها النساء كيف يتكلمن بصوت المرأة الهندية.

وبينما توجد دراسات كثيرة تناولت السياق التاريخي الذي نشأت فيه هوية المرأة الهندية، لم يتوافر على الجانب الآخر قدر كافٍ من دراسة مسألة تشكيل النساء لأنفسهن (self-constitution) في قلب هذا السياق.[١١] ولذا، سوف تتراوح الجهود التي أقوم بها هنا -من أجل تحديد موقع المرأة الهندية والسياسيات النسوية في الطبقة الوسطى الهندية- بين مسح لبعض الأبحاث الأكاديمية الحديثة التي تتناول سياسة الاستعمار والقومية فيما يخص (النوع) وبين استجلاء صوت المرأة الهندية في حد ذاته. ولا يدعي هذا المسح أنه يغطي كافة الدراسات في هذا المبحث وإنما هو مسح يتطرق إلى تلك القضايا التي من شأنها إضافة ما يفيد في قراءة أصوات النساء الهنديات في الجدل حول **الهند-الأم**. وسوف أعود إلى ردود أفعال النساء نفسها من خلال مناقشة وجيزة لمسألة (النوع) في المراجعات النقدية للاستعمار والقومية في الهند.

تحدد تشاندرا موهانتي في مقدمة كتاب **نساء العالم الثالث والسياسة النسوية** ثلاث خواص يتميز بها الحكم الإمبريالي: الإنشاء الأيديولوجي للذكورة البيضاء وترسيخها بوصفها المعيار الطبيعي، وما يقابل ذلك من تصنيف عنصري وجنسوي للشعوب المستعمرة؛ أثر المؤسسات والسياسات الاستعمارية في تبديل شأن البطريركيات المحلية وتوطيد أركان ثقافات الطبقة الوسطى المهيمنة في عواصم الاستعمار والمناطق المستعمرة؛ ظهور سياسة نسوية ووعي نسوي في هذا السياق التاريخي من داخل إطار حركات التحرر القومية وبالتعارض معها في الوقت نفسه.[١٢] وتتعكس هذه الجوانب المميزة للحكم الإمبريالي في كتاب **الهند-الأم**، كما تنعكس في الخلاف الذي أثاره الكتاب بين التيارات القومية وتلك الإمبريالية. وفي حين أتطرق سريعًا إلى بعض هذه العناصر في وصفي لسياق الكتاب والخلاف المترتب عليه، سأركز أغلب الجهد في دراسة ما أحدثه الحكم الإمبريالي من أثر في



ظهور ثقافة مهيمنة في الطبقة الوسطي الهندية وتبعات ذلك في تعبئة النساء في قلب خلاف **الهند-الأم**.

ثمة مقالة لآن ستولر Anne Stoler عن ثقافات الاستعمار في المستعمرات الفرنسية في الصين الهندية والمستعمرات الهولندية في جزر الهند الشرقية، توضح نقطة مهمة مفادها أن فئات "المستعمَر" و"المستعمِر"- التي هي ضرورية لكي تمارس القوة الإمبريالية سلطتها- لم تكن في حد ذاتها فئات قد عرفت الثبات والاستقرار بل ظلت في حاجة إلى أن يجري تأمينها وتدعيمها بواسطة سياسات وممارسات متنوعة عملت على إنشاء وتنظيم أمر هويات معينة (منوَّعة gendered) ومعنصرة (racialized) ترتبط بظرفها التاريخي.[١٣]

يحمل تحليل آن ستولر دلالات تساعد على فهم السبب في أن مُنشأ (construct) "الرجل الإنجليزي المتصف بأخلاق الرجولة" (manly the "Englishman) بصفته محرر النساء الهنديات اللاتي لا حول لهن، وغيرهن من الجماعات المقهورة، صار عنصرًا بالغ الأهمية في دفاع كاثرين مايو عن الحكم الإمبريالي. وفي الوقت نفسه، فإن استخدام المؤلفة لصور تنميطية استعمارية قديمة العهد -مثل صورة المسئول البريطاني المستنير المؤمن بفلسفة الإصلاح، والرجل الهندي البليد الأناني الذي يمثل نقمة على النساء الهنديات قليلات الحيلة- جعل نقاشها عن أحوال النساء الهنديات يتسم بالمحدودية. وترتب على ذلك أن المرأة الهندية تظهر في **الهند-الأم** إما موضع عطف ومحاولات إنقاذ من قبل المستعمر البريطاني أو بوصفها هدفًا لممارسات القسوة والبربرية على أيدي الرجل الهندي.

اعتنت باحثات (أو باحثون) شتى بالإشارة إلى مسألة أوجه الاتفاق بين البطريركيات الإمبريالية وتلك الأهلية في سياق الجدالات التي دارت في القرن التاسع عشر حول "مسألة المرأة" في الهند. ونجد في تحليلات لاتا ماني وأوما تشاكرافورتي Lata Mani and Uma Chakravorty لأمثلة الجدال حول النساء في سياق حركة الإصلاح الاجتماعي وإرهاصات الحركة القومية في الهند رؤى تلقي الضوء على المفارقة في مسألة انتشار الخطابات المعنية بالنساء، في الوقت نفسه الذي تظل فيه النساء مهمشات داخل هذه الخطابات نفسها.[١٤] إذ توضح دراسة لاتا ماني عن الخطاب الرسمي في أوائل القرن التاسع عشر المعني بتنظيم عادة حرق المرأة عند وفاة زوجها (*Sati*) والحث على إلغائها، توضح أن النساء لم تكنَّ الهمَّ الذي يشغل مختلف الجماعات المشاركة في تلك الجدالات بل كُنَّ الأرضية التي تدور فوقها مناظرات بين وجهات نظر عن التقاليد والحداثة تتنافس فيما بينها. وهذه التركة التي خلفتها الجدالات حول النساء في القرن التاسع عشر أعربت عن نفسها بعديد من المظاهر في الخلاف حول **الهند-الأم**. فعلى سبيل المثال، لم تكن تلك المفاهيم عن التقاليد والحداثة -التي شكلت الإطار المحيط بردود الفعل على قضايا



زواج الإناث في سن الطفولة وممارسة الجنس في سن مبكرة- سوى مفاهيم أنشأها الاستعمار، فكانت الآراء مع أو ضد هذه الممارسات تتبلور -كما فطنت إلى ذلك لاتا ماني- في سياق جدال أوائل القرن التاسع عشر حول عادة حرق الأرامل، على أساس تصوير للثقافة والتقاليد الهندوسية مبني على الانتقائية والنقل عن نصوص أو مصادر مكتوبة. وفي مثل هذا السياق، كان الجدل حول تعديلات زواج الإناث في سن الطفولة يحول الأنظار عن الظروف التاريخية والمادية لتلك الممارسات نحو عملية تقييم الثقافة الهندية، فكان أنصار الإمبريالية ودعاة القومية يستدعيان كلاهما وضع المرأة الهندية في سبيل تدعيم وجهتي نظريهما المتعارضتين. وقد أوضحت أوما تشاكرافورتي -على سبيل المثال- كيف لعب مفهوم الطبقة/الطبقة الاجتماعية العليا عن المرأة الهندية/الآرية دورًا حاسمًا في السيرورات المعاصرة الخاصة بإعادة اختراع التقاليد لحساب مشروع إرهاصات القومية والحركة القومية في ضخ دماء جديدة في الأمة. وليس من المستغرب -إذن- أن تبرز صورة المرأة الهندية في سياق جدل **الهند-الأم**، فقد كان الطرفان يستدعيانها في معركتهما حول طبيعة ماهية "الهند".

ومع ذلك، فقد ازدادت صورة المرأة الهندية -بوصفها موضع نزاع بين معسكري الإمبريالية والقومية- تعقيدًا بفضل الأجندة القومية الأوسع. فقد كانت عملية إعادة صياغة هوية المرأة في الطبقة الوسطى مسألة ضرورية لنشأة مجال عام ومجال خاص جديدين للطبقة الوسطى في الهند المستعمرة، ولكن هذا النموذج نفسه للمرأة المثالية أدى أيضًا إلى توفير حيز تتحرك فيه نساء الطبقة الوسطى أنفسهن. وقد كانت أهمية هذا النموذج النسائي في توطيد أركان ثقافة جديدة مهيمنة للطبقة الوسطى محلاً لدراسة باحثات وباحثين عدة. تشير كومكوم سانجاري وسودش فيد -انطلاقًا من أعمال بارتا تشاترجى Partha Chatterjee وسومانتا بانرجى Sumanta Banerjee- إلى أن تعريف المرأة الهندية يشكل مسألة وثيقة الصلة بعملية التقطب الطبقي التي صاحبت تطور الطبقة الوسطى، كما يرتبط بمخاوف الحركة القومية المضادة للاستعمار. يرى سومانتا بانرجى أن الحاجة إلى رسم خطوط أوضح للفوارق بين الطبقات كانت تمثل السياق الداعي إلى التدخل في ثقافة النساء الشعبية في القرن التاسع عشر، وإلى خلق حيز عام جديد تشغله المرأة الـ *bhadramahila* الموقرة (امرأة الطبقة الوسطى، الجديدة، المتعلمة)، التي أصبحت الآن تعرّف في إطار التضاد بينها وبين نساء الشرائح الاقتصادية الأدنى.[١٥]

وطبقًا لبارتا تشاترجى، كانت هذه الصياغة الجديدة لهوية المرأة الهندية مسألة ذات أهمية حاسمة لحل "التناقض التكويني" ("constitutive contradiction") في الهوية الهندية.[١٦] وهو يذهب إلى أن المشكلة الرئيسة بالنسبة إلى الحركة القومية الهندية كانت تتمثل -في آنٍ معًا- في كيفية الجمع بين تحديث الأمة على منوال



غربي، وبين الاحتفاظ بهوية قومية جوهرية بوصفها أساس المطالبة السياسية بالسيادة القومية (nationhood)، فجاء علاج الفكر القومي لهذا التناقض متمثلاً في التمييز بين البعد الروحاني والبعد المادي، بين البعد الداخلي والبعد الخارجي، وبذلك تسنى لدعاة القومية أن يقوموا بتقليد الغرب في المجال الخارجي أو المادي، مع الاحتفاظ بالمجال الروحاني أو الداخلي "بوصفه حيزًا غير مستعمر" يمكن من خلاله تحديد جوهر الهوية/الكينونة الهندية (indianness). ويشير المؤلف إلى الارتباط بين هذا الانقسام الفكري وبين الأدوار الاجتماعية المخصصة للرجال من ناحية والنساء من ناحية أخرى، ومن ثم فإن النساء بصفتهن راعيات المجال الداخلي أو الروحاني للأمة صرن يُعَامَلن كما لو أنهن تجسيد لخلاصة جوهر "الهوية الهندية" (essentialized "indianness").

إن هذا التعبير الجديد عن المرأة الهندية الذي كان ضروريًا لتعريف الذات من قبل البرجوازية القومية، هيأ السياق لعملية "تحديث" بعض الأساليب البطريركية الأهلية المتبعة في تنظيم أمور النساء داخل المجتمع الهندي التقليدي.[١٧] وبالرغم من أن هذا النقد للبطريركية الأهلية التقليدية أفسح بالفعل مجالاً أمام برنامج محدود لتحرر النساء أو لتحريرهن، فقد عانت السياسات الداعمة للتحرر من ضيق شديد في أفقها داخل المشروع التحديثي للحركة القومية الهندية. فقد تم –على سبيل المثال– تبني نماذج تحديثية استنادًا إلى المفاهيم البرجوازية عن الحياة المنزلية والمرأة المثالية في التصور الفيكتوري لها، وهي المفاهيم التي دخلت إلى الهند على أيدي الحكم البريطاني. ومع ذلك، فقد وقع عليها تحوير كبير حتى تتناسب مع احتياجات محددة للبرجوازية القومية. فكما يشير ديبش تشاكرابارتيDipesh Chakrabarty مستعينًا بدراسة تشاترجى، استمد مشروع الطبقة الوسطى الهندية في التحديث "تفرده" من رفضه "النموذج البرجوازي في الحياة الخاصة" (the bourgeois private)، في مقابل النموذج البطريركي للبرجوازية الغربية المتطلع إلى "زواج الصحبة"، أي الزواج المبني على التوافق والحب بين الزوجين ("companionate marriage)، إذ تبنت الدعوة القومية الهندية العرف الثقافي القائم على عائلة ممتدة، تمتثل لسلطة الأب وسلالته من الذكور (patriarchal) وتتبع نسبه (patrilineal) وتسكن في داره أو بين عشيرته (patrilocal).[١٨] ويشير تشاكرابارتي إلى أن ما جرى من إعادة صياغة مفهوم "الدار Home" أو حياة الأسرة في الطبقة الوسطى، شَكَّلَ جزءًا من تاريخ تطور الإنسان العصري في الهند، بل كان له –في حقيقة الأمر– دور محوري في تسجيل الاختلاف الفارق بين ما هو"هندي" وما هو"إنجليزي/أوروبي".

ويمكننا أن نتبين كيف تأثر مُنشأ المرأة الهندية من جراء تلك التعديلات التي أجرتها القومية الهندية على الحياة المنزلية البرجوازية، حين نقف على تحليل



تشاكراباتي لكلمة "الحرية" في الجدالات التي دارت في القرن التاسع عشر الخاصة بتعليم النساء في الهند. يشير تشاكرابارتي إلى وجود اختلاف بين مفهوم الحرية في الغرب بوصفها تعني الحق في الاهتمام بالنفس وأهوائها وفي الهند حيث جرى تعريف الحرية بصفتها توفر إمكانية خدمة وطاعة الغير عن طواعية. ومن ثم – وعلى خلاف المرأة الغربية (western)/المتغرِّبة (westernized) التي تتميز بحريتها الزائدة وبأنانيتها وتحررها من الحرج والحياء– كان التعريف الموضوع للمرأة الهندية "العصرية" يعدها امرأة متعلمة بما يكفى لأن تسهم بنصيب في الكيان السياسي الأوسع، ولكنها أيضًا تظل امرأة "تتسم بالحياء والاحتشام" ("modest") إلى حد يمنعها من محاوله فرض ذاتها ويحول بينها والأنانية.[١٩] إن هذا الإنشاء الإيديولوجي للمرأة الهندية العصرية بوصفها تفوق في قدرها النساء التقليديات غير المتعلمات –نساء الطبقات الأدنى، وكذلك المرأة الغربية أو المتغرِّبة– هو ما كان يمثل مفتاح النظام الاجتماعي الناشئ في الهند الذي اتسم بتوطيد أركان البرجوازية القومية. ومع ذلك، فقد أفضى هذا المنشـــأ –في الوقت ذاته– إلى خلق المناخ الملائم لإصلاح أوضاع النساء فأتاح دخولهن–برعاية من الرجال– في المجال العام الذي يهيمن عليه الرجال، مما تجلى أثره في تعبئة النساء بشكل لم يسبق له مثيل، لحساب الحركة القومية التي تزعمها غاندي، وكذلك في منظمات وحركات نساء الهند جميعًا في أوائل القرن العشرين.

ويحق لنا أن نثير سؤالاً يفرض نفسه في هذا السياق: كيف يتسنى –في ظل بنى الهيمنة الأيديولوجية التي عرضناها هنا– لأية قراءة لردود فعل النساء –مثل تلك التي ظهرت في إطار الخلاف حول **الهند–الأم**– أن تطمح إلى إعادة إنشاء المرأة الهندية وتناولها بصفتها الذات الفاعلة في هذا الخلاف؟ بعبارة أخري، هل من طبيعة تلك المنشآت الأيديولوجية التي تحدد شروط مشاركة النساء أن تحسم مسبقًا طبيعة مشاركة النساء، وأن تجعل أية محاولة لاستفهام وعى النساء وفاعليتهن مسألة في غير محلها أو بلا معنى؟ أنبري هنا مدافعة عن فكرة عدم وجود تعارض بالضرورة بين التركيز على صوت أو فاعلية النساء أنفسهن وبين النظر في البنى الأيديولوجية التي نشأت من قلبها تلك الفاعلية. فلست أركز اهتمامي في بحث ردود فعل النساء إبان جدل **الهند–الأم** انطلاقًا من أن هذه الاستجابات تُظهر لرؤيتنا صوت المرأة الهندية العصرية بوصفها صوتًا كان دائمًا موجودًا، في انتظار التعبير عنه لا أكثر، وإنما لأن هذه الاستجابات تُظهر للرؤية تلك الاستراتيجيات بعينها التي يتم عبرها خلق موقع الذات (subject position) في لحظة معينة من التاريخ يتسنى للمرأة الهندية أن تجد عنده صوتًا تتكلم به.

كانت مسألة صوت المرأة الهندية ذات أهمية خطيرة في صياغة سردية حول خلاف **الهند–الأم**. ففي خضم الجدل الدائر، نشرت صحيفة التايمز اللندنية مقالة



تحمل العنوان الاستفزازي الآتي: "نساء الهند: هل هن بلا صوت؟"[٢٠] حيث سارع دعاة القومية من أهل الهند بالرد على هذا السؤال بـــ"لا" مدوية، كما كتب مؤلف كتاب **الهند–الأخت** *Sister India*، وهو كتاب قصد به أن يكون ردًا على **الهند–الأم**، مقررًا في لهجة لا تخلو من شماتة أنه في حين ترى كاثرين مايو –مؤلفة هذا الكتاب– نفسَها زعيمةَ قضايا المرأة في الهند، فإن"نساء الهند عقدن الاجتماعات في كل مكان من الهند وأبدين احتجاجًا إجماعيًا على الوصف الذي صورت به مشاكلهن. كما أن زعيمات بارزات في حركة النساء –مثل سارلا ديفي تشودراني Sarla Devi Chaudhrani ولاتيكا باسو Latika Basu وجيوترمويي جانجولي Jyotirmoyee Ganguly– كان لهن حضور بارز في الاجتماعات الموسعة التي عُقدت احتجاجًا على هذا الكتاب.[٢١] وكذلك كانت النساء تعقدن لقاءات أخرى من خلال جمعيات مثل ماهيلا ساميتس Mahila Samitis في إقليم البنغال –وغيرها من جمعيات ورابطات النساء في كافة أنحاء البلاد– لمناقشة أمر "الإهانة" التي ألحقها بالمرأة الهندية كتاب **الهند–الأم**. ويعد القرار الذي اقترحته السيدة ميرزا إسماعيل Mrs. Mirza Ismail في إطار مؤتمر مايسور لتعليم النساء (Mysore Women's Education Conference)، قرارًا ممثلاً لنمط القرارات التي سادت في هذه الفترة، إذ أعلن أن كتاب كاثرين مايو "يتباين مع قيم ومثل المرأة الهندية التي تلهمها طريق الحياة بشكل أسعد كثيرًا مما يبدو أن النساء في بلدان أخرى تعرفه".[٢٢] وعلى المنوال نفسه تحدثت مايا داس Maya Das عن الاستغلال الجنسي الذي يلحق النساء في بريطانيا من خلال مقارنة انتهت فيها إلى أن حالهن أسوأ من حال نساء الهند،[٢٣] مما جعل من خطابها مثارًا لجدل طويل على صفحات جريدة **البيونير** Pioneer، وهي جريدة بريطانية شبه رسمية كانت تنشر في الهند.[٢٤] وقد صدرت عدة كتب ردًا على **الهند–الأم** من تأليف نساء يعربن عن مشاعر الغضب والثورة من منطلق وطني/قومي، موجهةً ضد كاثرين مايو. ويمكن أن نجد في كتاب **رد على الهند–الأم** *Mother India Ka Jawab* من تأليف تشاندرافاتي لاكانبال Chandravati Lakhanpal وكتاب **جنس بلاد الهند الناعم: رد على الهند–الأم** *The Fair Sex of India: A Reply to Mother India* من تأليف تشارولاتا ديفي Charulata Devi، حججًا وآراءً لها المنطق نفسه الذي نجده في الكتب العديدة التي نشرت من تأليف الرجال. فكان كتاب تشاندرافارتي لاكانبال يحمل ردًا بمنطق "وأنت أيضًا" (*tu quoque*)، حيث ركزت على "الحياة الجنسية الفاسقة" في المجتمعات الغربية، تمامًا كما ركزت كاثرين مايو على طبيعة الممارسات الجنسية في الهند.[٢٥] أما تشارولاتا ديفي –على الجانب الآخر– فلم تشر إلى كاثرين مايو أو أي من المسائل التي أثارتها ، وإنما اختارت تقديم صور مشرفة لنساء هنديات بارزات في مواجهة الصورة الكئيبة التي رسمتها كاثرين مايو.[٢٦]



وبينما يمكن قراءة أصوات النساء الهنديات المشار إليها أعلاه على أنها مساهمات في مظاهر الغضب الوطني العام ضد مزاعم كتاب **الهند–الأم**، تدور المسألة التي تعنيني –على وجه الخصوص–حول الاستراتيجيات الخطابية التي أدت إلى خلق موقع للذات تتكلم منه المرأة الهندية. ولذا، أنتقل الآن إلى تلك الاستراتيجيات التي وفرت إمكان ظهور "صوت المرأة الهندية العصرية الأصيل" وأبدأ بفحص نماذج الاستراتيجيات المختلفة كما تنعكس في ردود فعل أربع نساء هن: كورنيليا سورابجي Cornelia Sorabji، أوما نهرو Uma Nehru، ساروجيني نايدو Sarojini Naidu، ودانفانتي راما راو Dhanvanthi Rama Rau. وأهدف من وراء تحليلي لنطاق المواقف التي تمثلها هؤلاء النساء إلى تبين الشروط المحددة التي هيأت وجود ما يعرف بموقف مميز للمرأة الهندية في هذا الجدل: ذلك الموقف الذي يمكنه أن يبرز بالتباين ليس فقط مع مواقف الإمبرياليين أو النسويات الإمبرياليات، بل أيضًا مع مواقف القوميين التي تخلو ظاهريًا من التمييز (النوعي). وكذلك سوف أستكشف مسألة نشأة سياسة نسوية هندية عند نساء الطبقة الوسطى في هذا السياق.

كورنيليا سورابجي

كانت كورنيليا سورابجي المرأة الهندية الوحيدة التي استعان كتاب **الهند–الأم** بأقوالها مستشهدًا بها بقدر من التفصيل. وقد احتفظت كورنيليا سورابجي بعلاقة مودة مع كاثرين مايو انعكست في تبادل رسائل خاصة على مدى سنوات تلت الجدل حول **الهند–الأم**. ولكن موقف كورنيليا سورابجي تجاه مشروع كاثرين مايو الإمبريالي اتسم بتعقيد حال دون إمكان ظهور موقف لامرأة هندية تنتقد البطريركية سواء المحلية أو الإمبريالية. كانت كورنيليا سورابجي في ذلك الزمن واحدة من أبرز النساء المشتغلات بمهنة القانون في الهند، وكانت قد حظيت بسمعة معتبرة بصفتها مستشارة قانونية للنساء الهندوسيات التقليديات المحتجبات في بيوتهن بحكم الأعراف (*in purdanashin*).[٢٧] وكان الجانب الذي يهمها أساسًا في مسألة المرأة يتمثل في الخدمة الاجتماعية كما تتجسد في خطتها لإنشاء معهد تعليمي للخدمة الاجتماعية في الهند. وجدت كورنيليا سورابجي المثل والقدوة في جيل سابق من مصلحات اجتماعيات كان لهن شأنهن مثل بانديتا راماباي Pandita Ramabai وراماباي رانادي Ramabai Ranade وفرانسينا سورابجي Francina Sorabji والدة كورنيليا نفسها، كما كانت من أشد مؤيدي الزاهدة ماتاجي تاباشويني Mataji Tapashwini التي كانت قد أنشأت مدرسة لتعليم النساء طبقًا للتقاليد الهندوسية في كلكتا.[٢٨] وفي الوقت نفسه، تبنت كورنيليا سورابجي موقفًا حذرًا، بل محافظًا، تجاه مسألة الإصلاح الاجتماعي لأوضاع النساء، فكانت –على سبيل المثال– تدافع عن



عادة حجب النساء (*purdah*) في أوساط الطبقة الاجتماعية/العرقية العليا الهندوسية. كما أنها حين أعلنت موالاتها للحكم البريطاني كانت تبدي تشككها في الجيل الجديد من النساء الشابات الناشطات اللواتي كُنَّ -من وجهة نظرها- ينادين بإصلاحات اجتماعية وسياسية لأحوال النساء تتسم بالتعجل. وكانت تلك النساء بدورهن ينظرن إلي الأخيرة بوصفها تميل أكثر مما ينبغي إلى "النزعة الفردية" وإلى انتقاد الهند.[٢٩]

بالرغم من صلات كورنيليا سورابجي الوثيقة بكاثرين مايو وبروز مكانتها بوصفها داعية إلى الإصلاح الاجتماعي في الهند، فقد ظلت شخصية متوارية في الظلال أثناء الجدل حول كتاب **الهند-الأم**. وبعيدًا عن مقالة عرض لكتاب **الهند-الأم** نشرت في جريدة الـــ **إنجليشمان** *Englishman* التي تصدر في كلكتا، لم تخرج آراء كورنيليا سورابجي عن حيز المراسلات الخاصة مع كاثرين مايو وحفنة من النساء البريطانيات في بريطانيا نفسها.[٣٠] وحتى مساعي كاثرين مايو لتصوير كورنيليا سورابجي بصفتها نموذجًا لموقف المرأة المستنيرة لم تسفر عن شيء. وقد اضطرت الأخيرة إلى أن تكتب لسكرتير مايو تحثه على أن يطلب من كاثرين مايو الامتناع عن استخدام اسمها على الملأ، ثم كتبت إلى كاثرين مايو فيما بعد تطلب منها أن تنشر في الصحافة الهندية ما يبرئ ساحتها من تهمة الاشتراك في كتاب **الهند-الأم**، وقد قامت الأولى بنشر ما يفيد بذلك في جريدة الـــ **ستيتسمان** *Statesman* الصادرة في كلكتا وفي جريدة **فوروارد** *Forward* التي يصدرها حزب **السواراج** (الاستقلال).[٣١] كان مبعث تحسب كورنيليا سورابجي هو بلا شك هوجة الانتقادات التي وجهت إليها من معسكر القوميين في الهند. فقد تم التنديد علنًا في الاجتماعات التي عقدتها مناصرات القومية احتجاجًا على كتاب كاثرين مايو، كما اتهمتها صحيفة **فوروارد** بإمداد كاثرين مايو بما يلزمها من الذخيرة للهجوم على الهند. كما تولى أحد أعضاء المجلس التشريعي، ك. س. رانجا آير C. S. Ranga iyer التنديد بكورنيليا سورابجي في **الهند-الأب** *Father India* الذي كتبه على سبيل الرد السريع على كتاب **الهند-الأم**، ووصف فيه كتابات كورنيليا سورابجي التي أسهمت كاثرين مايو في الاستشهاد بها، بأنها "تنفيث بخار من عقل غير متوازن وغير مرتب".[٣٢] وحتى شقيقتها الصغرى د. آليس بنيل Dr. Alice Pennell، اختلفت معها بشدة حول تقييمها لسياسة كاثرين مايو وحول ما تقدمه الأخيرة لقضية النساء في الهند. وجاء أشد أمثلة الهجوم إيلامًا، كما قالت عنه كورنيليا سورابجي نفسها في نبرة تقطر مرارة، على يد الشابات الخريجات من اتحاد النساء الجامعيات في الهند الذي كانت كورنيليا رئيسته الشرفية. وقد قامت هذه المجموعة بتوزيع التماس يحمل هجومًا عليها بسبب موقفها التصالحي الراضي إزاء كاثرين مايو وكتابها **الهند-الأم**.[٣٣]



وإن كان الموقف العلني لكورنيليا سورابجي في هذا الجدال مفعمًا بتوترات، فلم يكن موقفها على الصعيد الخاص أقل إشكالاً. فهي بالرغم من ثنائها على كاثرين مايو لقيامها بالكتابة عن وضع النساء في الهند، حرصت في البداية على الفصل بينها وبين ما تخلص إليه الأولى من أحكام سياسية عامة، وكان ذلك يمثل بشكل عام الموقف الذي اتخذته علنًا في العرض الذي قدمته حول كتاب **الهند–الأم**، والذي تبنته أيضًا في مراسلاتها الشخصية مع كاثرين مايو حيث عبرت فيها عن أسفها لعدم قيام كاثرين مايو بتفادي "الأمور السياسة" من أساسها، بل نصحت الأخيرة – وإن كان بلا طائل– بأن تغير عنوان كتابها في الطبعات التالية منه حتى لا يبدو وكأنه إدانة لبلاد الهند كلها أو لتطلعات الهنود السياسية.[٣٤] لقد كانت كورنيليا سورابجي في البداية، بوصفها مؤيدة فكرة الإصلاح الاجتماعي، تسعى –في المقام الأول– إلى استخدام الخلاف الدائر فرصةً مناسبةً للفت الأنظار إلى ضرورة إنشاء معهد خدمة اجتماعية تجري فيه مناقشة أوضاع النساء في مناخ سياسي أقل توترًا، غير أنها سرعان ما تخلت عن هذا الموقف لصالح موقف مضاد للتيار القومي ومؤيد للحكم الإمبراطوري. وحين أقرت كورنيليا فيما بعد بتعاونها سرًا مع كاثرين مايو، فقد رأت أن دورها في هذا الخلاف لا يعدو دور "سكارليت بيمبرنل" ("Scarlet Pimpernel")،* وهو دور اقتصر –في حالتها– على إمداد كاثرين مايو بالمعلومات التي استعانت بها في كتبها اللاحقة ضد الهند. وكان من الضروري أن يبقى أمر هذا التعاون المباشر في طي الكتمان؛ لأن ارتباطها –كما أقرت هي نفسها– بهذا النوع من الهجوم اللاذع على الثقافة الهندوسية كما تبدى في كتاب كاثرين مايو اللاحق بعنوان **وجه الهند–الأم** *The Face of Mother India* من شأنه أن ينفّر أتباعها من المعسكر الهندوسي.[٣٥]

لقد تميز دور كورنيليا سورابجي –إذن– في الجدل حول كتاب كاثرين مايو بالتناقضات وظلال من السرية. وقد وجدت كورنيليا استحالة في أن تقوم –انطلاقًا من موقفها المؤيد لكاثرين مايو وسياستها الإمبريالية– ببلورة موقع للذات من أجل المرأة الهندية أو نابع منها في سياق هذا الخلاف. حتى تعاطفها المبدئي مع المرأة الهندية بصفتها هدفًا لمبادرات خيرية تهدف إلى إنقاذها، سواء على يد البريطانيين أو على يد معهد الخدمة الاجتماعية الذي أنشأته، لم يجد إلا قدرًا محدودًا من الجاذبية وتقبله بوصفه موقفًا أو موقعًا للمرأة الهندية في خضم هذا الخلاف. وجاءت مصادقتها التالية على سياسيات كاثرين مايو المؤيدة للسياسة الإمبريالية، لتؤدي إلى إقلاعها تمامًا عن كافة مساعيها إلى محاولة تعريف حيز يصلح أن تشغله المرأة الهندية بوصفها ذاتًا في هذا الخلاف. أما المرأة الهندية الوحيدة التي استشهدت بها

* المقصود دور البطل المجهول أو المتخفي، كما ارتسم في رواية إنجليزية تحمل هذا الاسم.



كاثرين مايو إلى جانب كورنيليا سورابجي (واسمها منى بوزي Mona Bose) فأقرت بعدم وجود إمكان التكلم باسم المرأة الهندية أو بصفتها امرأة هندية، من داخل سياسة كاثرين مايو المؤيدة للإمبريالية. ولذلك ما كان من منى بوزي إلا أن أنكرت علنًا الآراء التي نسبت إليها على صفحات **الهند-الأم**.[٣٦] أما على الجانب المقابل فقد اضطرت كورنيليا سورابجي أن تتعلم من واقع التجربة المرة أن دفاعها عن كاثرين مايو الذي يتسم بنصرة الإمبريالية لم يكن له أن يهيئ موقعًا للذات تنطلق منه المرأة الهندية كي تقول كلمتها سواء في مواجهة البريطانيين أو رجال الدعوة القومية في الهند.

أوما نهرو

لقد فشلت أوما نهرو أيضًا -وإن كان لأسباب مختلفة تمامًا- في مساعيها نحو بلورة موقع للذات يصلح للمرأة الهندية في سياق الجدل حول **الهند-الأم**. وبالرغم من أن أوما نهرو كانت ناقدة صعبة المراس لبعض الافتراضات البطريركية في خطاب الرجال القومي، فقد جاءت مع ذلك استجابتها لكتاب كاثرين مايو من منطلق المنظور الوطني العام. ويعكس رد فعلها -في حقيقة الأمر- قدرة خطاب القومية أيضًا على احتواء تلك الأصوات التي تميزت بنقدها الطريقة التي قدم بها مشروع القومية حله لمسألة المرأة. كانت أوما نهرو معروفة منذ زمن بصفتها من أقوى دعاة حقوق النساء، وذلك من خلال مقالاتها في جريدة **ستري داربان** (مرآة النساء) التي كانت تصدر باللغة الهندية وتحررها نسيبتها راميشواري نهرو Rameshwari Nehru. وكانت مقالاتها تتناول نفاق الخطاب القومي الذي يتبناه الذكور حيث يفرضون على نساء الهند العصريات نموذجًا للمرأة الهندية المثالية مستمدًا من شخصيات مثل سيتا وساتي وسافيتري* (Sita-Sati-Savitri).[٣٧] وليس من المستغرب أن يتم انتقاد أوما نهرو بصفتها واقعة تحت تأثير النموذج الغربي حتى في نظر أصهارها من عائلة نهرو التي طالتها الأنجلزة.[٣٨] ومع ذلك، فقد استجابت أوما نهرو إلى الخلاف الوطني-الإمبريالي حول **الهند-الأم**، من منطلق الموقف "الهندي"، ذلك الموقف الذي يدعي ضمنًا أنه يعكس آراء أو مصالح الجميع وليس فئة أو أخرى.

قدمت أوما نهرو ترجمة باللغة الهندية لكتاب كاثرين مايو بعنوان *Mother India Aur Uska Jawab*، من الأرجح أنه كان موجهًا إلى النساء اللاتي يتكلمن الهندية.[٣٩] وقد كتبت أوما في تمهيدها أن الهدف هو "أن نستخدم الكتاب الذي يهدف إلى إهانتنا لكي نزرع الفخر والاعتزاز بأنفسنا فيما بيننا"، وقد استهلت أوما نهرو ترجمتها بحوار خيالي مع كاثرين مايو. وأتي كتابها مصداقًا لتحفظاتها السابقة على

---

* شخصيات نسائية في تراث الهند تمجد صورة المرأة الوفية لزوجها والتابعة له.



النموذج المثالي للمرأة الهندية العصرية كما قدمه الخطاب القومي، فامتنع عن استدعاء التقاليد المجيدة للمرأة الهندية بوصفها ردًا على نقد كاثرين مايو لوضع النساء في الهند، غير أن أوما نهرو إذ حرمت نفسها من الإتكاء على نموذج المرأة الهندية المثالية بوصفه حجة تستخدم في موازنة مظاهر هجوم كاثرين مايو فإن حوار الأولى مع الأخيرة يتناول في أغلبه القضايا السياسية والاقتصادية المثارة في كتاب **الهند–الأم**، فتتجنب أوما نهرو مناقشة ما يحمله الكتاب بصدد قضية المرأة على وجه التحديد، فتفوتها –على سبيل المثال– فرصة الاستجابة لمحاولات كاثرين مايو استثارة زعيمات النساء في الهند واستدراجهن إلى الرد. وقد ذكرت الأخيرة في كتابها الثاني عن الهند، **عبيد الآلهة** *Slaves of the Gods* أن هدفها يتمثل في "إيقاظ النزعة الوطنية الذكية [لدى نساء الهند] وإيقاظ وعي الرجال، بوصفهم أمام مقارنة لا مفر منها بين الحديث الوردي عن الوفاء و"التضحية" الذي تحاط به شخصية مجردة ، وبين المكانة التي تعطى –على الجانب المقابل– للمرأة الحية من لحم ودم، المرأة أم الجنس البشري الهندي.[٤٠] ولكن رغبة أوما نهرو في تقديم حجة قومية من منطلق القومية ضد كتاب **الهند–الأم** –بالرغم من أنها تنتقد نظرة الخطاب القومي وموقفه الذكري تجاه النساء– جعلتها تتجنب المناقشة المفصلة للجانب المتعلق بقضايا النساء، الذي شددت عليه كاثرين مايو في هجومها على الهند. ومن ثم، فإن نقد أوما لكتاب **الهند–الأم** كان صادرًا عن موقف الفرد القومي الهندي (Indian Nationalist) وهو موقف يعامل وكأنه حيادي و(ليس منوَّعا) (non-gendered)، أي أنه لا يمكن –من ثم– أن يصبح محلاً لتطوير موقع (منوَّع) للذات تشغله المرأة الهندية.

ساروجيني نايدو

لعله من المفارقات أن عملية تكوين موقف مميز للمرأة الهندية وتثبيته لم يكن يحدث إلا في سياق الخطاب القومي الذكري، وهو الأمر الذي يتجلى واضحًا في استجابة ساروجيني نايدو، إحدى أبرز النساء في الحركة القومية والحركة النسائية وقتئذ. كانت نايدو –بمزجها بين النشاط السياسي "العصري" والجذور الهندية "التقليدية"– تجسد المثل العليا التي وضعها المشروع القومي عن المرأة الهندية المنتمية إلى الطبقة المتوسطة.[٤١] وتعكس استجابة ساروجيني نايدو للخلاف حول **الهند–الأم** الطرق التي أمكن للمرأة الهندية عبرها أن تنتزع لنفسها موقعًا للذات تواجه من منطلقه البريطانيين والرجال القوميين في الهند، كليهما على حد سواء. وما أشارت –فيما يمثل أحد أوائل ردود فعلها– إلى **الهند–الأم** إلا من أجل حث الرجال الهنود على أن يهجروا مظاهر تحيزهم ضد النساء ويشرعوا في تعليم زوجاتهم وأمهاتهم وأخواتهم إن كانوا يريدون حقًا إبطال مفعول كتاب كاثرين مايو،



التي قامت –فيما بعد– باستخدام مقتطفات من كلام ساروجيني نايدو لدعم آرائها في رجال الدعوة القومية ونفاقهم.[٤٢] يبقى مع ذلك أن نقد ساروجيني لسياسة الإمبريالية التي تبنتها كاثرين مايو كان حادًا بشكل واضح لا ريب فيه. ونجد ملخصًا لموقفها من مايو في البرقية التي أرسلتها إلى ملتقى دار بلدية كلكتا الشهيرة، الذي نظمه العمدة ج. ن. سنجوبتا J. N. Sengupta المنتمي إلى تيار القومية، فقد قالت فيه: "إن أفواه الكاذبين لها أن تتعفن وتفنى بما فيها من افتراءات، ولكن مجد المرأة الهندية سيظل يلمع واضحًا ونقيًا مثل نجم النهار".[٤٣] ومع ذلك، لم يكن ما يعني ساروجيني نايدو –في المقام الأول– أن تثبت عدم تعرض نساء الهند لممارسات جائرة، وإنما إيضاح أن نساء الهند يملكن القدرة على تخليص أنفسهن بأنفسهن.

إن لجوء ساروجيني إلى المثل العليا عند المرأة الهندية بوصفها إطارًا مرجعيًا لنساء الهند، وقيامها بتطوير نموذجها من منطلق نموذج ساتي–سافيتري الذي تبناه المشروع القومي، لا يعكس سوى نجاح الخطاب القومي في استقطابها، فضلاً عن دوره الحيوي في إضفاء المشروعية على تدخلات النساء الهنديات ذاتهن ومبادراتهن. فقد تركزت قضية التحدي بين ساروجيني وكاثرين مايو في مدى حق الأخيرة في الحديث باسم المرأة الهندية، وهو ما بدا صريحًا واضحًا في "محاضرات كامالا" في مجلس جامعة كلكتا عام ١٩٢٨، أثناء خطاب ألقته عن "المثل العليا عند المرأة الهندية":

> ينبغي على نساء الهند أن تردن على أولئك الذين يأتون باسم الصداقة ليفسروا أمر الهند للعالم فيستغلوا ضعفهن ويكشفوا **أسرار البيت** [تشديد كاتبة المقالة]، بالكلمات الآتية: "سواء كنا نعاني من القهر أو نعامل بوصفنا سلعًا وماشية ونُرغم على الاحتراق مع جثامين أزواجنا، فإن أمر خلاصنا يبقى في أيدينا. سوف نحطم الأسوار التي تسجننا ونمزق الأستار التي تحجبنا وتخنقنا. وسوف نفعل ذلك عبر المعجزة الموجودة فينا بوصفنا نساءً. ولم نطلب من أي صديق أو عدو متخفٍ في زي صديق أن يأتي ليستغلنا وهو يتظاهر بأنه يفسر أمرنا بوصفنا نساءً وينجدنا ويواسينا.[٤٤]

أقصد من تشديدي على "أسرار البيت" أن أؤشر به إلى التضارب أو التأرجح الواقع في صلب هوية المرأة الهندية هذه، إذ إن حديث ساروجيني نايدو يستدعي –من ناحية– مسعى الاتجاه القومي في إعادة صياغة "البيت" الجديد في الطبقة



الوسطى بوصفه حيزًا معزولاً عن الخارج تبقى فيه السلطة البطريركية سليمة على حالها، ومن ناحية أخرى فإن دفاعه العارم عن إمكان إقدام المرأة الهندية- عبر فاعليتها- على تعديل أسباب الهيمنة عليها يؤدي إلى فتح الباب لإمكان اتخاذ النساء من التصدي لسياسة البطريركية في إغلاق "البيت" على المرأة الهندية، محلاً لنضالهن.

وتُظهر مبادرة ساروجيني نايدو بوضوح كيف أنه بالرغم من حرص النموذج القومي للمرأة الهندية المثالية على أن يكون دخول المرأة إلى المجال العام برعاية الرجل، فقد سمح هذا النموذج نفسه بانفتاح حيز على قدر من الليبرالية، من صنع النساء أنفسهن ولو جزئيًا على أقل تقدير. كما أن التصوير الشائع للأمة بصفتها الهند-الأم وتصوير شخص المرأة الهندية بوصفها جوهر الكينونة الهندية، أديا إلى فتح ساحات جديدة لنشاط النساء وفاعليتهن. ويظهر الإمكان الكامن في هذا النموذج الأمثل واضحًا في الادعاء الراديكالي بأن ساروجيني نايدو بصفتها أفضل مثل يعبر عن "المرأة الجديدة" في الهند، تتميز بوضع فريد يؤهلها لا لتمثيل المرأة الهندية فقط وإنما أيضًا الأمة الهندية بأكملها. فقد اعترف بها غاندي على سبيل المثال، بصفتها سفيرة غير رسمية للهند أو لنساء الهند، ووافق على إرسالها إلى الولايات المتحدة بوصفها ناطقة بلسان الهند والمرأة الهندية. وفي حين كانت مهمتها الرسمية تمثيل مؤتمر نساء الهند جميعًا (All-India Women's Conference) في إطار مؤتمر.نساء دول المحيط الهادي (Pan-Pacific Women's Conference) الذي عقد في هونولولو، فإن الجولة الموسعة التي قضتها في إلقاء المحاضرات تشير بوضوح إلى أن الهدف من رحلتها هو تعريف الشعب الأمريكي بالهند-الأم "الحقيقية".[٤٥] فألقت ساروجيني نايدو في الولايات المتحدة محاضرات عن "تأويل المرأة الهندية" و"الوضع السياسي في الهند"، وهي موضوعات بدا الأمر وكأن ساروجيني تنفرد بأهليتها للحديث فيها. وبصفتها الشخصية التي ترمز إلى الهند في عهد القومية والنساء الهنديات، كانت تأمل أن تتمكن من طرد صورة الحركة القومية الهندية التي تتسم ببطريركيتها وعدم قدرتها على التجدد، وصورة المرأة الهندية المداسة بالأقدام كما ظهرت هذه الصور في كتاب كاثرين مايو، ومن ثم لم تكن تشعر أنها مرغمة على مناقشة تفاصيل الكتاب مع جمهورها الغربي.[٤٦] وعلى الرغم من المحاولات التي داومت عليها كاثرين مايو وأنصارها للنيل من مصداقية ساروجيني نايدو بوصفها مجرد بوق يردد أقوال غاندي، فقد حظت رحلتها بنجاح ساحق على صعيد العلاقات العامة، لا سيما مع المنظمات النسائية في الولايات المتحدة التي لها اتجاه ليبرالي بقدر أكبر.[٤٧] ذلك على وجه التحديد ما قامت به ساروجيني نايدو من أجل إيجاد استراتيجية لبلورة موقف/موقع للمرأة الهندية داخل الخطاب القومي للرجل، الأمر الذي مكنها من تخصيص موقع للذات تنفرد به امرأة الطبقة الوسطى الهندية في قلب خلاف



الهند–الأم. كيف إذن يوجد خطاب يعامل المرأة الهندية بوصفها رمزًا لكينونة هندية ثابتة الجوهر؟ وكيف يمكن تهيئة موقع للذات تتبناه "المرأة الهندية"؟ إن الشخص الهندي العصري –لو استعدنا كلمات بارتا تشاترجي– أمكنه خلق موقع للذات يواجه به البريطانيين فقط من خلال تطويره مفهومًا غير تاريخي وجوهراني (essentialist) عن طبيعة المرأة الهندية. وعلى سبيل المثال يقول تشاترجي إن وجود "**اختلاف** ملحوظ في درجة وأسلوب تغرّب (westernization) النساء، مقارنة بالرجال" كان أمرًا ضروريًا لخلق موقع للذات الهندية.[٤٨] إلا أن دخول النساء في المجال العام الذي يهيمن عليه الرجال في أوائل القرن العشرين أدى إلى تزايد صعوبة الحفاظ على هذا الاختلاف الضروري في تغرّب النساء، كما فرض مطالب جديدة على الموقع (المنوَّع) للذات الهندية. ففي سياق سرعة تغرب النساء، أمكن النساء العصريات/المتغربات من مثيلات ساروجيني نايدو –من خلال العمل في خدمة الأمة– أن يتخذن لأنفسهن موقعًا للذات يخاطبن من منطلقه الغرب بصفتهن هنديات. وقد نجحن في ذلك بأن فرضن اختلافًا جوهريًا في درجة وأسلوب تغرّب المرأة الهندية العصرية عن حق، تتميز به في مواجهة المرأة الهندية التي لا تعدو كونها متغربة. ويكمن هذا الفارق الجوهري في أن المرأة الهندية العصرية –على خلاف نظيرتها المكتفية بالتغرب– تمسكت بالمثل العليا "التقليدية" لهوية المرأة الهندية، باسم مشروع الدعوة القومية التحديثي. إن الاستراتيجية التي اختارتها ساروجيني نايدو للتفاوض في سياق جدل **الهند–الأم**، تعكس إذن تلك الظروف التي يمكن في ظلها أن تقدم المرأة العصرية/المتغربة –هي الأخرى– على مخاطبة الغرب بصفتها هندية. ويبقى مع ذلك أن تلك اللحظة بعينها من ذاتية المرأة الهندية قد تأتت من خلال حل متوتر لمسألة المرأة الهندية العصرية، جعل منها في آنٍ واحد الذات والموضوع/المفعول به في الخطاب القومي القائم على كينونة هندية ثابتة الجوهر.

دانفانتي راما راو

تعطي مبادرات دانفانتي راما راو في الجدل حول كتاب كاثرين مايو مزيدًا من الأمثلة التي توضح كيفية تخصيص موقع لذات المرأة الهندية العصرية ضمن الخطاب القومي للرجل. ويتمثل إسهام دانفانتي في هذا الخلاف في نضالها لتأسيس دعوى للنساء الهنديات ومنظماتهن في مواجهة الدعاوى المنافسة التي تطلقها المنظمات النسائية الغربية، وبخاصة أن الطرف الأول يمثل جهة النضال الشرعية في سبيل حقوق جميع النساء في الهند. وقد اكتسبت حجتُها عن الدور الخاص للمرأة الهندية العصرية شرعيتَها من أن الخطاب القومي قد تجاهل التناقضات الطبقية الموجودة بالفعل، في عملية تخيله للمجتمع الوطني.



عقب ظهور كتاب **الهند-الأم**، أبدت منظمات النساء -لا سيما في الولايات المتحدة وبريطانيا- اهتمامًا كبيرًا بمسألة "النهوض" بالنساء في الهند. وفي حالة الولايات المتحدة، كانت جماعات النساء ذات الاتجاه المحافظ، قد أسست صندوقًا لجمع المال لصالح أطفال الهند الإناث اللاتي يرغمن على الزواج المبكر.[٤٩] أما التدخل المباشر لصالح نساء الهند فقد ترك أمره لمنظمات النساء في بريطانيا، خصوصًا تحت إشراف إليانور راثبون Eleanor Rathbone، التي أعلنت عن شعورها "بموجة عاتية من المسئولية" تجاه نساء الهند المسكينات.[٥٠] وهو شعور يضارعه بالقدر بنفسه إعجابها، بصفتها مؤمنة بالإمبريالية والدلالات السياسية للأمور التي كشفت عنها كاثرين مايو في كتبها. ومن ثم، فقد حثت إليانور الأخيرةَ على إصدار طبعة من كتابها أزهد سعرًا ليجري توزيعها على أعضاء حزب العمل في بريطانيا، الذين هم "في أمس الحاجة إلى مبادرة تصحيحية من قبل كتاب **الهند-الأم** لموازنة ميلهم إلى اعتناق فكرة الحكم الذاتي في أي مكان".[٥١] وفي رد فعل على وصف كاثرين مايو لأوضاع النساء في الهند، قدمت إليانور راثبون التماسًا لمجلس الشعب البريطاني بأن يعين عضوين من الاتحاد القومي للجمعيات المطالبة بالمساواة في المواطنة (National Union of Societies for Equal Citizenship) -الذي كانت ترأسه- في اللجنة البرلمانية المعروفة باسم لجنة سيمون (Simon Commission). وفيما بعد قوطعت هذه اللجنة التي كان أعضاؤها جميعًا من البيض، من جانب كافة الأحزاب السياسة الرئيسة في الهند ومنظمات "كل نساء الهند"؛ بسبب إقصاء الهنود والنساء. وكان مفاد اقتراح إليانور راثبون على هذه اللجنة -وهي تشرع في إجراء تحقيق للاستعلام عن الأوضاع السياسية في الهند- أن تعيين نساء بريطانيات في اللجنة من شأنه أن يزودها بمعلومات عن ذلك الجزء من المجتمع الهندي، "المخفَى وراء حجاب". إلا أن اقتراحها قوبل بالشك وعدم الارتياح من جانب بعض النساء في الهند، فقامت مثلاً زوجة أحد الزعماء المسلمين المرموقين في الهند بالكتابة إلى جريدة التايمز الهندية قائلة: "إن نساء الهند لسن بلا صوت، فهن حصلن على حق الانتخاب، ومن تقدر منهن وتود أن تستفيد من هذا الحق تدرك جيدًا احتياجات قومها".[٥٢]

لاقت مساعي إليانور راثبون في دفع المنظمات النسائية البريطانية إلى تولي مسئولية نساء الهند انتقادات قوية متواصلة على يد دانفانتي راما راو، العضوة الناشطة في ثلاث منظمات كل نساء الهند؛فقد تولت الأولى تنظيم مؤتمرين واسعين في لندن حول "النساء في الهند"، وفي المؤتمر الثاني الذي عُقد في قاعة كاكستون يومي ٧-٨ أكتوبر ١٩٢٩، شنت دانفانتي هجومها على التعليقات التي أصدرها المتحدثون في هذا المؤتمر على اختلافهم على أساس أن هذه التعليقات ليست إلا



تنويعات على لحن "مسئولية الرجل الأبيض" ("white man's burden").* وانبرت تفند فكرة "حق النساء البريطانيات في إعداد مؤتمر عن المساوئ الاجتماعية الهندية في حين أن المتحدثين جميعًا ليسوا إلا من البريطانيين، ولم يكن أغلبهم قد زار الهند أساسًا".[٥٣] واضطرت إليانور راثبون أمام رغبة عدد من الشخصيات النسوية البريطانية المرموقة أن تعطي دانفانتي الفرصة لعرض وجهة نظرها أمام المؤتمر، فألقت الأخيرة خطابًا عرضت فيه ما يجري في الهند من عمل ونشاط على يد المنظمات الهندية، وكررت مرة أخرى قولها بأن النساء البريطانيات ليس لهن أكثر من تقديم الدعم المعنوي، أما الجهد العملي فلا بد أن يجرى على أرض الهند وبيد الهنود أنفسهم. وبالرغم من تدخلات دانفانتي راما راو وأخريات من النساء الهنديات، تم تمرير القرار الذي يجعل للمنظمات النسائية البريطانية مسئولية خاصة تجاه نساء الهند، دون أن يختلف أحد على هذا القرار فيما عدا حفنة من النساء الهنديات الحاضرات. واختتم السير م. ف. ديوار Sir M. F. Dywer –وهو مسئول بريطاني سابق في الهند– المؤتمر قائلاً إن "اللقاء العظيم للرابطات النسائية البريطانية" الذي تم عقده في قاعة كاكستون له أن يحسن صنعًا/يجلب نفعًا عظيمًا بتحسين وضع النساء في الهند لأن "النساء الهندوسيات مصابات بالخرس (dumb)" في الوقت الحالي.[٥٤]

وفي حين كانت محصلة هذا المؤتمر مثارًا لإحباط دانفانتي وكمدها، لم تُسلِّم بتلك الدعوي التي تعطي المنظمات النسائية البريطانية وهنديات لهن علاقات مع نادي ليسوم Lyceum Club في لندن هذه المسئولية، وقامت بكتابة خطاب إلى جريدة التايمز تتهم فيه مؤتمر راثبون بإشاعة "الانقسام العنصري" حيث ذكرت –في صراحة ووضوح– أنه في حين "ترحب الهند بالتعاون فهي لن تتسامح مع أي شكل من أشكال الوصاية أو الإحسان الذي يجردها من احترام الذات".[٥٥] وقد نجحت مبادرات دانفانتي راما راو في مهاجمة سياسية الوصاية والتفضل التي اتبعتها المنظمات النسائية الغربية، كما نجحت في تحقيق الاعتراف بدور المرأة الهندية العصرية بوصفها الممثلة الحقيقية لكل أخواتها المقهورات في الهند. ومن تلك اللحظة فصاعدًا، أصبحت إليانور راثبون والاتحاد القومي للجمعيات المطالبة بالمساواة في المواطنة مضطرةً إلى العمل من خلال المرأة الهندية العصرية بصفتها تمثل نساء الهند.

* عنوان قصيدة نشرت في عام ١٨٩٩ تشير إلى قدر الغرب في تولي مهمة نقل الحضارة إلى بقية الشعوب، وهي المهمة التي اتخذت للسياسة الاستعمارية والإمبريالية. وقد أصبحت هذه الجملة فيما بعد بمثابة مفهوم يتم نقده في الدوائر الأكاديمية وغيرها من حيث كونه يرمز إلى التمييز العنصري ورغبة الغرب في السيطرة على بلاد العالم الثالث.



إن توطد أركان البرجوازية القومية في الهند هو الأمر الذي سمح بظهور نساء تلك الطبقة في دور النصير الحقيقي لنساء الهند جميعًا، فأصبحت المرأة الهندية العصرية تعامل على أنها محررة بقية النساء في الهند. ويمكننا استشهادًا بملحوظات ديبش تشاكراباردي –وإن كانت قد عقدت في سياق مختلف بعض الشئ– القول بأن المرأة الهندية، بصفتها عضوة في النخبة الساعية إلى التحديث، كانت ترمز إلى "وحدة مفترضة اسمها "الشعب الهندي" ظلت منقسمة إلي شقين –نخبة تحديثية (modernizing elite)، وجماعة فلاحين (peasantry) لا زالت في حاجة إلى التحديث".[٥٦] كانت المرأة الهندية العصرية –إذن– هي الذات في مشروع الحداثة، التي تنقل ثمار التحديث إلى بقية نساء الهند. بيد أن مسألة التشكيل الذاتي "للمرأة الهندية" بوصفها ذاتًا وموضوعًا –في آن واحد– في الخطاب القومي تعد مثلاً يجسد التناقضات في مواقع الذات المتاحة أمام النساء في كافة النظم البطريركية.[٥٧]

الحركة النسائية

إن التاريخ الذي يكتنف عملية التكون/التشكل الذاتي للمرأة الهندية في الخطاب القومي كانت له أيضًا آثاره في سياسة النسوية الهندية في الطبقة الوسطى. فقد هيأ النضال السياسي الذي خاضته الحركة النسائية الهندية في سياق الجدل حول **الهند–الأم** ساحةً لاشتباك نساء الطبقة الوسطى الهندية بقضايا النسوية، حيث اتخذت تلك الحركة النسائية الوليدة من الجدل الدائر مناسبة لتوطيد أركان أجندة نسوية تعتني بقضايا النساء. ولذلك فقد اعترفت النساء الناشطات والحركة النسائية عمومًا بالحاجة الملحة إلى إصلاح وضع النساء في الهند، حتى مع الاعتراضات التي أثرنها على وصف كاثرين مايو للمرأة الهندية في كتابها **الهند–الأم**. فكتبت كمالا ساتيانادان Kamala Sathianadhan محررة مجلة **السيدات الهنديات** الآتي:

> نحن نحترم الآنسة كاثرين مايو للشجاعة التي أبدتها بعدم اكتراثها بمظاهر الاستياء أو الاتهام، ونحن كذلك نهنئها على تحليها بروح العمل العام التي تظهر في "حملها على عاتقها" مهمة دفع مرآة في وجه هذا الجزء من الجنس البشري الذي يمثل "تهديدًا ماديًا" للعالم، ونحن أيضًا لا نتشكك في قدرتها ولا براعتها في كتابة هذا الكتاب، إلا أننا ننكر عليها الافتراض الذي تدعيه بأنها "في موضع يسمح لها بعرض أحوال معينة وما لها من دلالات، ولسنا نرى ولو لهنيهة أن "حديثها الواضح البسيط" يعكس "الآلام الحقيقة لصديق وفي"، فهي ليست بصديقة لنا.[٥٨]



أبدت المنظمات النسائية حرصًا على إبعاد نفسها عن الدعاية الإمبريالية التي يعكسها موقف كاثرين مايو، ولكنها قامت باستخدام الاهتمام والجلبة التي أثارها هذا الجدل لتسهيل حملتها هي في سبيل إصلاح مسألة زواج الإناث في سن الطفولة وتشريعات أخرى من أجل النساء. وأصدرت الرابطة الهندية للنساء (The Women's Indian Association)، وهي منظمة رائدة لحركة نساء الهند جميعًا التصريح الآتي حول كتاب كاثرين مايو: "في حين أننا نتبرأ من هذا الكتاب بشكل عام، لا بد لنا مع ذلك من أن نوجه كل قطرة من حماستنا نحو العمل على استئصال تلك المساوئ الاجتماعية التي لا شك في وجودها بيننا".[٥٩] وفي بلدة تريبليكان Triplicane بإقليم مادراس Madras عقدت الرابطة اجتماعًا يعد أوسع اجتماعات النساء احتجاجًا ضد الكتاب. وتم اللقاء برئاسة د. موتولاكشمي ريدي Dr. Muthulakshmi Reddy، وهي أول امرأة هندية يتم تعيينها في المجالس التشريعية المحلية. وقد أسفر هذا اللقاء عن القرارين الآتيين: أولاً، نفي فكرة أن "المرأة الهندية ككل ترزح في أغلال العبودية والمعتقدات الخرافية والجهل والانحطاط كما تؤكد الآنسة كاثرين مايو". وثانيًا، مطالبة الجمعية التشريعية والمجلس التشريعي بسن قوانين تحرم زواج الإناث في سن الطفولة، والأمومة المبكرة، وإجبار الأرامل على عدم الزواج ثانية، ووهب البنات للمعابد، والمتاجرة في السلوك اللا أخلاقي، وكان ذلك هو الموقف نفسه الذي تبنته جريدة **ستري دارما** Stri Dharma (واجب المرأة) التي تصدرها الرابطة الهندية للنساء.[٦٠]

ثمة واقعة أثناء الاجتماع السنوي للمؤتمر الهندي الاجتماعي القومي الذي عقد في ٢٧ ديسمبر ١٩٢٧ تشير إلى السياق الذي قادت فيه النساء الناشطات حملتهن الناجحة من أجل إصلاح قضية زواج الإناث في سن الطفولة.[٦١] ففي غضون المؤتمر ثمة شخصيات بارزة من الرجال والنساء تولت التنديد بكتاب **الهند-الأم** في الوقت نفسه الذي نادت فيه بضرورة إصلاح قضية زواج الإناث في سن الطفولة. ولم يقابل هذا التنديد باعتراض من أحد سوى متحدث واحد هو س.ن.آريا S. N. Arya، الممثل الوحيد الحاضر عن حلف الشباب اللابرهمي The Non-Brahmin Youth League، وقد أشار إلى كاثرين مايو بصفتها نصيرة قضية النساء في الهند، فانفجرت القاعة بالضجيج عند ذكر اسم الأخيرة، إذ إنه بالرغم من السياسة الإمبريالية الذي يشترك آريا مع بعض جماعات حركة اللابرهمية إبان العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين في مناصرتها، فقد أفلح تعليقه في التشكيك في حقيقة الإجماع حول قضايا النساء الذي حرصت عليه سياسة الطبقة العليا في إطار الدولة القومية.[٦٢] غير أن سياسة الدولة القومية كانت تعطي الأثرة لرؤية نساء الطبقات المتسيدة بشأن تحسين وضع النساء، وتسمح لحركة نساء الطبقة الوسطى بوضع الأجندة المطلوبة لإصلاح أحوال النساء في الهند. وهكذا، أمكن لـــ د. موتولاكشيمي



ريدي رئيسة المؤتمر أن تمضي بالمندوبين إلى تجاهل ما صدر عن آريا من تشويش، وأن تعيد توجيه انتباههم إلى مسألة إصلاح أوضاع النساء.

إن القضية التي حشدت حولها منظمات نساء الهند جميعًا، في سياق جدل الهند–الأم، وهي قضية زواج الطفلة في الطبقة/الطبقة الاجتماعية العليا، عوضًا عن قضايا مثل الحكيمة أو الداية التي لا تحصل على أجر كافٍ والتي أثير ذكرها هي الأخرى في كتاب كاثرين مايو، هذه القضية تكشف عن الطابع النخبوي الذي تميزت به الحركة النسائية في بداياتها، ولكنها تكشف أيضًا عن الظروف الخاصة التي تمكنت في ظلها المنظمات النسائية من إدارة حملة سياسية ناجحة لصالح النساء، فلا يفوتنا أنه لم يكن في إصلاح مشكلة زواج الإناث في سن الطفولة ما يتعارض بشكل جوهري مع مساعي "التحديث" التي رمت إليها حركات الإصلاح الاجتماعي أو الحركة القومية. هذا التراث من الإصلاحات التي تتم بمباركة ورعاية من الذكور معناه أن الحركة النسائية كان بوسعها تنشيط حملة من أجل تحديث البيت الهندي (the Indian home) من خلال الحثّ على إصدار تشريعات ضد زواج الإناث في سن الطفولة، بدون الاضطرار إلى مهاجمة سلطة الرجل داخل البيت. فقد كانت رامشواري نهرو –على سبيل المثال– وهي من الناشطات في حملة التشريع ضد زواج الإناث في سن الطفولة– ترى نفسها داعية لحقوق النساء، لا داعية إلى المساواة بين الجنسين داخل البيت، كما كتبت: "لست أومن بفكرة أن يصبح البيت ميدانًا لمعارك النساء".[٦٣]

غير أنه يجب ألا يجعلنا ذلك نغفل عن دور المنظمات النسائية في تمرير قوانين زواج الإناث في سن الطفولة في مواجهة اللامبالاة من جانب الحكومة ومعارضة التيار الذكوري التقليدي، فلقد خاضت النساء معركة شاقة من أجل أن ينلن اعترافًا بما كان لهن من إسهامات في تمرير تشريعات زواج الأطفال في الهند. إن قضية إصلاح زواج الإناث في سن الطفولة كانت تمثل شاغلاً رئيسًا في قلب اهتمامات الحركة النسائية في الهند حتى من قبل نشر كتاب **الهند–الأم**. وقد أعرب مؤتمر نساء الهند جميعًا في أول اجتماع له، في مدينة بوبا poopa عام ١٩٢٦، عن التزامه بمساندة ليس فقط مشروع قانون تحديد سن التمييز والإدراك (age of consent) – الذي كان يعاني وقتها الإهمال والتباطؤ لدى الجمعية التشريعية، إلى حد ما بسبب لا مبالاة الجهات الرسمية– وإنما أيضًا العمل على إلغاء زواج الإناث في سن الطفولة في الهند. وجاء الجدل الذي أثاره كتاب كاثرين مايو ليعجل بمطالب النساء في اتجاه تعديل قوانين زواج الإناث في سن الطفولة.[٦٤] وفي ١١ فبراير من عام ١٩٢٨ التقى وفد مكون من تسع عشرة عضوة في المؤتمر تتزعمهن زوجة أمير مقاطعة ماندي بالوالي البريطاني –هو وكافة زعماء الأحزاب السياسية الهندية الرئيسية– للدفع نحو تمرير مشروع قانون ساردا (the Sarda Bill) في الجمعية



التشريعية. كما حرص الوفد على تعيين إحدى عضواته -وهي رامشواري نهرو- في لجنة سن الإدراك التي عينتها الحكومة في ٢٥ يونيو ١٩٢٨. وكتبت الأخيرة فيما بعد قائلة إن الحكومة قد عينت تلك اللجنة بفضل تداولها لمذكرات خصوصية عن سن الزواج وسن الإدراك. وفيما هو أمر له دلالته لم تشر رامشواري نهرو إلى الدعاية التي صنعها الجدل من حول كاثرين مايو.[٦٥] وقد جاء تقرير اللجنة- الذي استخدمته كاثرين مايو فيما بعد لكتابة الجزء المكمل لكتاب **الهند-الأم** ولتأكيد صدق مزاعم ذلك الكتاب- مصدقًا على ضرورة إصلاح قوانين الزواج.[٦٦] وقد سجلت النساء الشاهدات داخل اجتماعات اللجنة وجودهن بصفتهن من أشد الدعاة إلى إبطال زواج الإناث في سن الطفولة.

وعقب صدور تقرير لجنة سن الإدراك بادرت النساء إلى إطلاق حملة لحشد الأنصار (lobbying) في أوساط المشرعين الهنود والمسئولين البريطانيين لتأمين مرور مشروع قانون منع زواج الإناث في سن الطفولة، الملقب بمذكرة ساردا. وقامت كامالاديفي تشاتوبادياي Kamaladevi Chattopadhyay بالنيابة عن مؤتمر منظمات نساء الهند جميعًا بتنسيق وإدارة جهود مناصرة المذكرة في أوساط المشرعين الهنود في دلهي. كما سعت دانفانتي راما راو -بصفتها أمينة حلف إلغاء زواج الإناث في سن الطفولة- لدى زوجات مسئولي الحكومة البريطانية تحثهن على دفع أزواجهن إلى مناصرة قانون منع زواج الإناث في سن الطفولة.[٦٧] وفي اليوم المقرر لأن تجري الجمعية التشريعية المناقشة النهائية للبت في أمر مذكرة ساردا حرص ما يقرب من ثلاثمائة من عضوات المؤتمر على الحضور لتأمين مناصرة قوية لهذا القرار. وسوف ترى عضوات المؤتمر فيما بعد مرور قانون منع زواج الإناث في سن الطفولة (Child-Marriage Restraint Act) عام ١٩٢٩ بمثابة انتصار حققته منظمتهن البازغة.

ولكن الحركة النسائية الهندية لم تلق اعترافًا تلقائيًا بالدور الذي أسهمت به في تعديل تشريعات زواج الإناث في سن الطفولة، فقد كان من الرأي العالمي -على سبيل المثال- أن أرجع الفضل كله في تعيين لجنة تجديد سن الإدراك ومرور مشروع قانون ساردا إلى كتاب **الهند-الأم** وصاحبته كاثرين مايو، حتى أن جريدة النيويورك تايمز نشرت موضوعًا تحت عنوان: "كتاب الآنسة مايو عن الهند يحرك الأمور في قضية زواج الإناث في سن الطفولة".[٦٨] والواقع أن كاثرين مايو وأنصارها كان لهم ضلع كبير في الترويج للرأي القائل بأن الهنود اضطروا اضطرارًا إلى مناصرة التعديلات التشريعية حرجًا وخزيًا بفضل شجاعة كاثرين مايو التي فضحتهم في كتابها. وقد تلقت الأخيرة رسالة من الهند محملة بتقريع على قيامها بنسب فضل مرور القانون لنفسها:



> باسم كل امرأة في الهند، أريد أن أقول لكِ إنكِ حين تدعين لنفسك فضل "محاولة رفع سن زواج الإناث"؛ لأن الولايات المتحدة –كما تشرحين– قد قبلت كتابك بوصفه يمثل الحقيقة، فأنتِ في الواقع تخدعين نفسك فيما يعد أبلغ مثل على ما أطلق عليه د. بسنت Dr. Besant ود. طاجور Dr. Tagore وغاندي وغيرهم، قيامك بقلب الحقائق. ومثل هذه المحاولات صار لها عدة سنوات.[٦٩]

لا عجب، إذن، في أن النساء المشتركات في حملة قانون منع زواج الإناث في سن الطفولة لم يشرن إلا قليلاً –أو لم يشرن إطلاقًا– إلى دور كاثرين مايو أو كتاب **الهند–الأم** في جعل هذا التشريع أمرًا واقعًا.[٧٠]

إن مسألة قيام النساء بإنشاء أنفسهن بوصفهن فاعلات (agents) أو ذواتاً (subjects) في إطار الخطاب المعني بالنساء الهنديات تُعَدُّ الموقعَ الذي يمكننا أن نتبين فيه جذور النشاط النسوي لنساء الطبقة الوسطى الهندية، فقد نشأت الحركة النسوية الهندية في سياق قيام أولئك النساء بتحدي البطريركية الأهلية/الوطنية التقليدية، ومع ذلك فإن نجاح هذا التحدي كان فيه أيضًا تعزيز للبطريركية القومية الجديدة والترتيب الطبقي للمجتمع الهندي. هذا التناقض الظاهري سَاقَ بعض الباحثات (أو الباحثين) مثل كوماري جاياوردينا Kumari Jayawardena إلى استنتاج مظلم بشأن النضال القومي مؤداه أنه لا يتيح "وعيًا نسويًا ثوريًا" في الهند.[٧١] لكن هذه الرغبة في مشاهدة وعي أو فاعلية نسوية "خالصة" لا يؤدي في النهاية إلا إلى نزع الذات النسوية من تاريخ إنتاجها داخل محاور متشابكة من (النوع) والعنصر والطبقة/caste والوطن القومي و/أو الجنسانية. ثمة طريقة أكثر جدوى ونفعًا في تحديد موقع النسوية الهندية لنساء الطبقة الوسطى نجدها في ملحوظة سانجاري وفيد التي مفادها أنه "ليس من الممكن كما لم يحدث في أي مكان أنْ كانت الإصلاحات تتوجه إلى البطريركيات وحدها، بل كانت تلك تعيد صف نظام البطريركية بالتوافق مع نظام التدرج الاجتماعي (القائم أو الناشئ) وكذلك مع التكوينات السياسية المتغيرة".[٧٢]

إن ملحوظة سانجاري وفيد كما يشير ر. راداكريشنان R. Radhakrishnan تنطوي على "إمكان إعادة تصور الكتابة التاريخية/التأريخ ككل". فطبقًا للأخير، يرى هذا التعليق ضمنًا أنه لا يمكن أن نجعل إحدى فئات (النوع) أو العنصر أو القومية أو الجنسانية أو الطبقة تتكلم باسم المجموع أو باسم فئة أخرى، وإنما هي بالأحرى فئات تتداخل فيما بينها في إطار علاقة. ويعد هذا "الترابط العلائقي" ("relational articulation")، في قوله، مفهومًا يثير الشك في جدوى أية محاولة للتأريخ من



منظور نسوي أو قومي أو معني بالطبقات، إذا كانت تبدأ وتنتهي من داخل الفئة التي تعني نفسها بها.[٧٣] إن الكتابات النسوية أو القومية أو الدائرة حول طبقة –داخل حدود منفصلة– تقوم بعملية تثبيت تعسفي لتخوم "الكل المجمل" ("totality") أو مجمل التشكيلة الاجتماعية التي تشكل موضوع دراستها، وذلك طبقًا للأولويات المختلفة التي تضعها دراسة أو أخرى لفئات (النوع) أو الأمة أو الطبقة على أساس أنها فئات متمايزة فيما بينها. وفي المقابل، فإن مفهوم راداكريشنان عن الكتابات التاريخية النقدية يقترح –في أمره– فهمًا جديدًا لما هو "المجمل" على أساس أنه ليس حاصل مجموعة تخوم ثابتة ومعطاة تتحدد عبر فئات متمايزة، وإنما حاصل عدة ترابطات علائقية (relational articulations) مختلفة. ومن ثم، لا تدعي الكتابة التاريخية كما تعرفها سانجاري وفيد –إذا نظرنا إليها في إطار مثل هذا التصور الثوري الجديد لما يشكل "المجمل"– أنها تقدم منظومة فكرية جديدة ومحسنة تحل مكان محاولات فهم الهند باستخدام منظور قومي منقوص، بل هي تفرض تحديها وتحدد مكانه داخل المنظومة القومية حتى في الوقت نفسه الذي تنتقد فيه مفردات هذه المنظومة.

ولا تنطوي إعادة تصور مفهوم الكتابة التاريخية على التشديد على أهمية القيام بتأريخ الشروط التي تنشأ في ضوئها السياسات والهويات فحسب، وإنما تجذب الانتباه أيضًا نحو عملية كتابة التاريخ نفسه بصفتها ممارسة تدخلية (interventionary practice) تعيد خلق الماضي لحساب الحاضر، وعلى ذلك فهي تتيح إمكانات جديدة في طريقة تصور مسألة تحديد موقف/موقع المرأة الهندية وسياسة النسوية الهندية لدى نساء الطبقة الوسطى. فعلى سبيل المثال، تمكنني هذه المبادرة ، بوصفي نسوية هندية، من ألا أرى قراءتي لـــ"المرأة الهندية" ونسوية الطبقة الوسطى الهندية إبان جدل **الهند–الأم** لمجرد استعادة نوع من الماضي التاريخي المفقود، وإنما أيضًا بمثابة تدخل في الحاضر التاريخي.

ويدل نطاق مواقف النساء المتباينة في إطار الخلاف حول **الهند–الأم** على أنه لم يكن ثمة شكل لا مناص منه أو محدد مسبقًا لصوت المرأة الهندية العصرية، بل إن الاستراتيجيات الخطابية نفسها التي انبثق عنها موقع ذات "المرأة الهندية العصرية" وسياسة النسوية الهندية الخاصة بالطبقة الوسطى، تلك الاستراتيجيات تم إنتاجها بفضل لحظة تاريخية معينة، وكان لا بد لها من أن تقوم بدورها في هذه اللحظة التاريخية.

إن فهم الخصوصية التاريخية لوضع المرأة الهندية على هذا النحو يسمح لنا برؤية وجود استمرارية أيديولوجية في السيرورات المعاصرة حيث تعاد بلورة المرأة الهندية بصفتها تمثل هوية مُحَالَةً إلى جوهر ثابت (essentialized identity). وفي السنوات الأخيرة، قامت عدة حركات تشجيع الولاء للطائفة أو الجماعة الإثنية



(communalist) فضلاً عن حركات تعزيزالثقافة الوطنية (nativist) في الهند بتشكيل وإعادة تشكيل المرأة الهندية/الهندوسية بصفتها ذاتًا وموضوعًا في خطابات مناوئة للديمقراطية.[٧٤] ومن ثم، يمكننا بالإصرار على تأريخ هوية المرأة الهندية أن ننظر نظرة نقدية إلى دلالات إعادة ظهور هوية مُحَالة إلى جوهر ثابت ومحاطة بنظرة غير تاريخية، هوية يتم فصلها عن السياقات السياسية والاقتصادية التي يجري إنتاجها فيها، والتي تساعد تلك الهوية على بقائها.

الهوامش

١ Kumkum Sangari and Sudesh Vaid and S. Said (eds.), Recasting Women: An Introduction," in K. Sangari and S. Vaid (eds.), *Recasting Women: Essays in Indian Colonial History* (New Brunswick, NJ, 1990), 2-3.

٢ المصدر نفسه، ص١.

٣ Chandra Talpade Mohanty, "Cartographies of Struggle," in C. Mohanty, A. Russo and L. Torres (eds.), *Third World Women and the Politics of Feminism* (Bloomington, Ind., 1991), 12-13.

٤ Teresa de Lauretis, "Displacing Hegemonic Discourses: Reflections on Feminist Theory in the 1980s", *Inscriptions*, 3/4 (1988), 136.

٥ Katherine Mayo, *Mother India* (New York, 1927)

٦ للاطلاع على التوجهات السياسية الإمبريالية انظر/انظري:
Manoranjan Jha, Katherine Mayo and India (New Delhi, 1971).

٧ ورد النص الأصلي المقتبس في التصدير الذي كتبته ساروجيني نايدو– التي تُعَدُّ من بين أشـــهر نساء الهند في ذلك الوقت –لمجلد يضم مجموعة مقالات لنساء هنديات:
Evelyn C. Gedge and Mithan Choksi (eds.), *Women in Modern India, Fifteen Papers by Indian Women Writers* (Bombay, 1929).

٨ See Joanne Liddle and Rama Joshi, "Gender and Imperialism in British India", *South Asia Research*, 5/2 (Nov. 1985), 147-65.

٩ يثير المصدر الآتي ذكر هذا الاتجاه نحو تقييم مسألة تعبئة النساء في الهند باســـتخدام خـــط أو غيره من بين هذه الخطوط التحليليـــة:
Geraldine Forbes, "The Politics of Respectability: Indian Women and the Indian National Congress" in D. A. Low (ed.), Congress, *Centenary Hindsights* (Derlhi, 1988), 54-97.

١٠ Chandra Mohanty, "Cartographies of Struggle", 5-6.

١١ للاطلاع على بعض الاستثناءات انظر/انظري المصادر الآتية:
Himani Bannerji, "Fashionning a Self: Educational Proposals for and by Women in Popular Magazines in Colonial Bengal", *Economic and Political Weekly* 26/43 (26 Oct. 1991), ws50-ws62 and Susie Tharu and K. Lalitha, "Literature of the Reform and Nationalist Movement" in *Women Writing in India*, i (New York, 1991), 143-86. Also Susia Tharu, "Women Writing in India", *Journal of Arts and Ideas*, 20-1 (March 1991), 49-66: and Lata Mani, "Cultural Theory, Colonial Texts: Reading Eyewitness Accounts



of Widow Burning" in Lawrence Grossberg, Gary Nelson and Paula Treichler (eds.), *Cultural Studies* (New York, 1992), 392-408.

١٢ Chandra Mohanty, "Cartographies of Struggle", 15.

١٣ See Ann Stoler, "Making Empire Respectable: The Politics of Race and Sexuality in 20th Century Colonial Cultures", *American Ethnologist*, 16/4(Nov. 1989), 634-60. Also "Rethinking Colonial Categories", *Comparative Studies in Society and History,* 31/1 (Jan. 1989), 134-61.

١٤ Lata Mani, "The Production of an Official Discourse on Sati in Early 19th Century Bengal", *Economic and Political Weekly* (Apr. 1987), 32-40 and Contentious Tradition: The Debate on Sati in Colonial India", *Cultural Critique*, 7 (1987), 119-56. Uma Chakravorty, "Whatever Happened to the Vedic Dasi? Orientalism, Nationalism and a Script for the Past", in Sangari and Vaid (eds.), *Recasting Women*, 27-87.

١٥ Sumanta Banerjee, "Marginalization of Women's Popular Culture in Nineteenth Century Bengal", in Sangari and Vaid (eds.), *Recasting Women*, 127-79 and *The Parlour and the Streets* (Calcuta, 1989)، كما أن المناقشة الآتية اعتمدت فيها على أفكار سانجاري وفيد الواردة في: ["Recasting Women: An Introduction", 1-26]

١٦ Partha Chaterjee, "The Nationalist Resolution of the Women's Question", in Sangari and Vaid (eds.), *Recasting Women*, 233-53 and "Colonialism, Nationalism and Colonized Women: The Contest in India", *American Ethnologist*, 16/4 (Nov. 1989), 662-83، للاطلاع على تحليل تشاترجي للفكر القومي الهندي بشكل عام انظر/انظري: *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* (London, 1986).

١٧ تقوم كوكوم سانجاري وسودش فيد ["Recasting Women: An Introduction"] بالتمييز بين ما يصفنه بـ"تحديث (modernizing) علاقات النوع في إطار حركات الإصلاح الاجتماعي والقومية وبين "دمقرطة (democratizing) علاقات النوع في الحركات الشعبية للفلاحين، انظر/انظري: ص١٩-٢٤.

١٨ Dipesh Chakrabarty, "Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for 'Indian' Pasts?", *Representations*, 37 (Winter 1992), 17.

١٩ المصدر نفسه، ص١١-١٤.

٢٠ هذه المقالة التي كتبها طبيب بريطاني كان مجندًا في الهند تم إعادة نشرها في جريدة *Statesman* الصادرة في كلكتا، عدد ٣٠ مارس ١٩٢٨، ص٨.

٢١ World Citizen [S. G. Warty], *Sister India: A Critical Examination of and a Reasoned Reply to Miss Katherine Mayo's 'Mother India'* (Bombay, 1928), 143.

٢٢ انظر/انظري *Bombay Daily Mail*, 5 Sept.1927 in India, vol. 2 in folder no.207, series 4, box 37, Katherine Mayo Papers, manuscript group no. 35 at Sterling Memorial Library, Yale University (henceforth: K. M. Papers).. للاطلاع على تفاصيل الاجتماع انظر/انظري جريدة *Bengalee* عدد ٦ سبتمبر ١٩٢٧.

٢٣ وردت في: *Indian Social Reformer* in India, vol. 2 in folder 207, series 4, box 37 in K. M. Papers.



للاطلاع على أمثلة من اجتماعات النساء الاحتجاجية في جميع أنحاء الهند انظـــر/انظـــري التقارير عن احتجاج ‘السيدات‘ المنشورة في الصحف الآتيـــة: *Statesman* ، و *Bangalee*، و *Amrita Bazar Patrika* في الفترة بين سبتمبر وديسمبر ١٩٢٧.

[٢٤] For the exchange occasioned by Maya Das's letter, see *Pioneer*, 5 May 1928; 10 May 1928; 18 May 1928; and 31 May 1928, in India, vol. 3 in folder no. 207, series 4, box 37, K. M. Papers.

[٢٥] Mrs C. Lakhanpal, *Mother India Aur Uska Jawab* (Dehradum, 1928).
تجدر الإشارة إلى أنني لم أتمكن من التوصل إلى هذا الكتاب، ولكني اطلعت على ترجمة موجزة له في خطاب من وولسي هيج Wolsey Haig إلى سكرتير كاثرين مايو، هنري فيلد: (Henry Field, letter, dated 22 June 1928 in folder no. 47, series 1, box 6, K. M. Papers)، وفـــي حين يرى هيج الكتاب مفتقرًا إلى الكتابة الجيدة كان تقييم الصـــحف الهنديـــة لـــه مختلفًـــا، انظر/انظري: (*Bombay Daily Mail*, 14 Jan. 1928 in India, vol. 3 in folder no. 207, series 4, box 37, K. M. Papers).

[٢٦] Charulata Devi, *The Fair Sex of India* (Calcutta, 1929).

[٢٧] قامت كاثرين مايو بنقل أقوال من كتاب كورنيليا: *Between the Twilights* Cornelia Sorabji, (London, 1934)، والمعلومات عن سيرة كورنيليا سورابجي متاحة مـــن خـــلال كتاباتهـــا الوافرة، انظري على وجه الخصـــوص: *India Calling: The Memoirs of Cornelia Sorabji* (London, 1934): *"Therefore": An Impression of Sorabji Kharshedji Langrana and His Wife Francina* (London, 1924); and *Susia Sorabii: Christian-Parsee Educator of Western India* (London, 1932). للاطلاع على رسم سريع لمسيرة كورنيليا المهنيـــة فـــي أوائلها انظر/انظري أيضًا: Mrs. E. F. Chapman, *Sketches of Some Distinguished Indian Women with a Preface by the Marchioness of Dufferin and Ava* (London, 1891), 121-38.

[٢٨] See Cornelia Sorabji, "The Position of Hindu Women Fifty Years Ago", in Shyam Kumari Nehru (ed.), *Our Cause: A Symposium of Indian Women* (Allahabad, 1938). Also letter from Sorabji to Mayo, dated 29 Jan. 1927, in folder no. 36, series 1 box 5, K. M. Papers.

[٢٩] للاطلاع على آراء كورنيليا سورابجي في هذا الشأن انظر/انظري كتابها:
The Purdanashin (Calcutta, 1917) and India *Recalled* (London, 1937)،
للاطلاع على تقييم نقدي لكورنيليا من قبل معاصراتها من النساء، انظر/انظري:
Margaret Cousins, *Indian Womanhood Today* (Kitabistan, 1941), 145; Kamaldevi Chattopadhyay, *Indian Women's Battle for Freedom* (New Delhi, repr. 1983), 51;
عن نظرة كمالا ساتياناداان Kamala Sathianadan طالع/طالعي:
Padmini [Sathianadan] Sengupta, *The Portrait of an Indian Woman* (Calcutta, 1956), 41.

[٣٠] Cornelia Sorabji, "Mother India-The Incense of Service: What Sacrifice Can We Make?" *Englishman*, pt. 1, 31 Aug. 1927, 6-9, and pt..2, 1 Sept. 1927, 6-9.

[٣١] Letter from Sorabji to Mayo, 21 Nov. 1928 in folder no. 50, series 1, box 7, K. M. Papers، نشر خطاب كاثرين مايو في جريدة *Statesman* عدد ٥ مارس ١٩٢٩، ص١٨.



---

[٣٢] ألقى راماناندا تشاترجي Ramananda Chaterjee محرر جريـــدة **مـــودرن ريفيـــو** *Modern Review* خطابًا أمام حشد كبير من مواطني الهند اتهم خلاله كورنيليـــا ســـورابجي بتزويـــد كاثرين مايو بالمعلومات التي تستخدمها في حديثها عـــن الهنـــد.، انظـــر/انظـــري: جريـــدة Bengalee عدد ٨ سبتمبر ١٩٢٧، ص٣، وجريدة *Amrita Bazar Patrika* عدد ١٥ نـــوفمبر ١٩٢٧، ص٥.، C. S. Ranga Iyer, *Father India: A Reply to Mother India* (London, 1928 repr.), 72-3.

[٣٣] Letter from Sorabji to Mayo, 10 June 1928, in folder no. 47, series 1, box 6, K. M. Papers.، للاطلاع على موقف أليس بينيل Alice Pennell انظر/انظري الخطـــاب الآتـــي: Letter from Miss Hotz to Mayo, dated 1 Jan. 1936 in folder no. 78, series 1, box 10, K. M. Papers.

[٣٤] See letters from Sorabji to Mayo, dated 6 Sept. 1927 in folder no. 38, series 1, box 5 and letter of 10 June 1928 in folder no. 47, series 1, box 6, K. M. Papers.

[٣٥] Katherine Mayo, *The Face of Mother India* (new York, 1935); Letter from Sorabji to Mayo, dated 2 May 1935); Letter from Sorabji to Mayo, dated 2 May 1935 in folder no. 75, series 1, box 9, and 31 Dec. 1935 in folder no. 76, series 1, box 10, K. M. Papers.

[٣٦] نشر نفي منى بوزي في مقالة كتبها مسئول بريطاني تابع للمنظمة المسيحية للشباب Y.M.C.A. وذلك في جريدة *The Indian Witness* عدد ٧ سبتمبر ١٩٢٧ طبقًا لمـــا ورد فـــي المصـــدر الآتي: Henry Field, *After "Mother India"* (New York, 1929), 140 ، للاطلاع على ما أثاره نفي منى بوزي من قلق لدى كاثرين مايو انظر/انظري المراسلات الآتية: Letter from Mayo to Ellen Stanton, 17 Dec. 1927 in folder no. 41 and Moyca Newell [Mayo's partner] to Col. Baltye, 25 Feb. 1928 in folder no. 43, series 1, box 6, K. M. Papers.

[٣٧] للاطلاع على مناقشة حول الإسهامات الصحفية لأوما نهرو انظر/انظري: Vir Bharat Talwar, "Feminist Consciousness in Women's Journals in Hindi, 1910-1920", in Sangari and Vaid (eds.), *Recasting Women*, 204-32. See also Uma Nehru, "Wither Women", in S. K. Nehru (ed.), *Our Cause*, 403-19.

[٣٨] كانت أوما نهرو متزوجة من الصحفي شياملال نهرو Shyamlal Nehru عم جواهرلال نهـــرو، الشخصية السياسية الشهيرة. للاطلاع على تقييم يرى أوما نهرو بصفتها "متغربة" فوق اللازم انظر/انظري كتاب فيجايلاكشمي بانديت (ابنة شقيق/ة زوج أوما): Vijaylakshmi Pandit, *The Scope of Happiness: A personal Memoir* (New York, 1979), 194-5

وكذلك مقابلة مع أنديرا غاندي منشـــورة فـــي: Promilla Kalhan, *Kamala Nehru: An Intimate Biography* (Delhi, 1973), 133.

[٣٩] *Miss Mayo Ki "Mother India" (Sachitra Hindi Unuwad) jis me Srimati Uma Nehru Likhit "Bhumika" tatha paschimi samajyawad ke Vishay me "Miss Mayo se do do bate" (Allahabad, 1928).*

[٤٠] Katherine Mayo, *Slaves of the God* (New York, 1929), 237.

[٤١] للاطلاع على رأي يناقش ساروجيني نايدو في هذا الإطار انظر/انظري: Geraldine Forbes, "The Women's Movement in India: Traditional Symbols and New Roles", in M. S. A. Rao (ed.), *Sectarian, Tribal and Women's Movements, ii. Social Movements in India* (Delhi, 1979), 149-65; and Meena Alexander, "Sarojini Naidu:



Romanticism and Resistance", *Economic and Political Weekly,* 20/43 (26 Oct. 1985); ws68-ws71.

[٤٢] نشرت جريدة التايمز اللندنية تغطية للخطاب الذي ألقته ساروجيني نايـــدو، عـــدد ٥ ســـبتمبر ١٩٢٧، ص٧. للاطلاع على مقتطف من مقابلة مايو تنقل فيه أقوالاً من خطاب ساروجيني، انظر/انظري : Folder no. 38, series 1, box 5, K. M. Papers.

[٤٣] عن برقية ساروجينيي إلى اجتماع كلكتا انظر/انظري: *Forward*, & Sept.1927 in India, vol. 2 in folder no. 207, series 4, box 37, K. M. Papers.

[٤٤] وردت بين تنصيص في جريدة *Statesman*، عدد ٢٤ ينـــاير ١٩٢٨، ص٦. انظـــر/انظـــري أيضًا:

Hindi, 24 Jan. 1928 in India, vol. 2 in folder no. 207, series 4, box 37, K. M. Papers.

[٤٥] انظري *Statesman*، عدد ٣٠ يناير ١٩٢٩، ص١٠.

[٤٦] في مسألة رفض ساروجيني نايدو مناقشة موضوع كـــاثرين مـــايو فـــي الولايـــات المتحـــدة انظر/انظـــري: Tara Ali Baig, *Sarojini Naidu* (New Delhi, 1974), 99-100; and Padmini Sengupta, *Sarojini Naidu* (Bombay, 1966), 209-11.

[٤٧] رحلة ساروجيني إلى الولايات المتحدة التي تكللت بالنصر جرى تغطيتها في جريدة *New York Times* عدد ٤١ أكتوبر ١٩٢٨، ص١٤، وعدد ٢٨ أكتوبر ١٩٢٨، ص٦، وعدد ٣ مـــارس ١٩٢٩، ص١٥. للاطلاع على الجهود التي بذلتها كاثرين مايو هي وأنصـــارها لتخريـــب استقبال ساروجيني نايدو في الولايات المتحدة، انظر/انظري الخطـــاب الآتـــي: Letter from ، Sutton to Mayo, dated 22 Sept. 1930 in folder no. 56 in series 1, box 8, K. M. Papers. طالع/طالعي أيضًا ما نشره هنري فيلد (سكرتير كـــاثرين مـــايو) بعنـــوان: *After "Mother India"*، حيث يتهم كاثرين بلا سند فيدعي أنها قد سعت إلى رشوة امـــرأة أمريكيـــة لقيـــت مصرعها فيما بعد خلال مظاهرة بقيادة غاندي.

[٤٨] Chatterjee, "The Nationalist Resolution", 243.

[٤٩] صارت كاثرين مايو في بعض دوائر النساء في الخارج مرجعًا فيما يخص النساء في الهند، فقد دعاها League of the Nation إلى تولي قيـــادة الوفـــد الهنـــدي الخـــاص بصـــحة الطفـــل. طالع/طالعي الخطاب الآتي: Letter from Miss Gail Barker, dated 9 Sept. 1927, in folder no. 38, series 1, box 5, K. M. Papers.

[٥٠] مسألة شعور اليانور راثبون بالمسئولية عن وضع النساء في الهند تناقش في المصدر الآتي:
Barbara Ramuscak, "Cultural Missionaries, Maternal Imperialists, Feminist Allies: British Women Activists in India 1865-1945", *Women's Studies International Forum*, 13/4 (1990): 245-308.

عن أهمية وضع النساء في الهند بالنسبة إلى الرؤية التي تبنتها النسوية البريطانية في القرن التاسع عشر لهويتها انظـــر/انظـــري: Antoinette Burton, "The White Woman's Burden: British Feminists and "The Indian Woman" 1865-1915", *Women's Studies International Forum* 13/4 (1900): 245-308.

[٥١] Letter from Rathbone to Mayo, 24 Aug. 1927, in folder no. 37, series 1, box 5, K. M. Papers.

[٥٢] استشهدت جريدة Statesman بعبارات من رسالة السيدة ا. أمير علي إلى جريدة Times، وذلك في عدد ١٤ ديسمبر ١٩٢٧، ص١٢. وقد قوبلت هذه الرسالة باستجابة من إحـــدى أميـــرات الهند التي أمنت على أن النساء تحت الحجاب هن بالفعل لا صوت لهن.



[٥٣] تم نقل أخبار ثاني المؤتمرين –الذين عقد كل منهما على مدى يومين– في جريدة *Times* عدد ٨ أكتوبر، ١٩٢٩، ص٩ و ٩ أكتوبر ١٩٢٩، ص٩. كما نشر تقرير جريدة *Statesman* عن المؤتمر تحت عنوان "Indian Women Lively"، عدد ٩ أكتوبر ١٩٢٩، ص٩. ومن جهة أخرى يمكن الاطلاع على تفاصيل الصراع بين اليانور راثبون و دانفانتي راما راو في الكتاب الآتي: Mary D. Stocks, *Eleanor Rathbone: A Biography* (London, 1949), esp. 137، وكذلك:

Dhanvanthi Rana Rau, *An Inheritance: The Memoirs of Dhanvanthi Rama Rau* (London, 1977), esp. 170-2.

[٥٤] انظري مقالته: "Mother India-Swaraj and Social Reform", *Fortnightly Review*, 122/633 (2 Jan. 1928), 182.

[٥٥] تم نشر رسالة موقعة من دانفانتي راما راو ، وهانا سن Hannah Sen و غيرهما، في جريدة *Times* عدد ٢٢ أكتوبر ١٩٢٩، ص١٢، ونشر رد اليانور راثبون بتاريخ ٢٤ اكتوبر ١٩٢٩، ص١٢.. كذلك تم نشر رسالة–باسم Eva Mary Bell– تؤيد شكوى إليانور راثبون من قيام نساء الهند بتسييس قضايا النساء، في عدد ٣١ اكتوبر ١٩٢٩، ص١٠.

[٥٦] Chakrabarty, "Postcoloniality and the Artifice of History", 18.

[٥٧] هذا الرأي تم التعبير عنه في سياق خطابات حول قوانين الملكية والزواج في بريطانيا القرن التاسع عشر، وذلك في المصدر الآتي: Rosemary Hennessey and Rajeshwari Mohan, "The Construction of Women in Three Popular Texts of Empire: Towards a Critique of Materialist Feminism", *Textual Practice*, 3/3 (Winter 1989), 323-59.

[٥٨] ورد نصه في الكتاب الآتي: Sengupta, *The Portrait of an Indian Woman*, 179-80.

[٥٩] هذه العبارة التي صرحت بها مارجريت كازنز، وهي امرأة أيرلندية من رائدات منظمات نساء الهند جميعًا، بالنيابة عن عضوات المؤتمر، ورد نصها في الجريدة الآتية: *Indian National Herald*, 17 Sept. 1927 in India, vol. 2 in folder no. 207, series 4, box 37, K. M. Papers.

[٦٠] للإطلاع على التقرير الخاص باجتماع الرابطة الهندية للنساء انظر/انظري الجريدة الآتية: *Hindu*, 29 Sept. 1927 in India, vol. 2 in folder 207, series 4, box 37, K. M. Papers.

[٦١] تم إعادة إنشاء وقائع هذا الاجتماع بناءً على ما ورد في جريدة *Bombay Daily Mail* عدد ٢٧ ديسمبر ١٩٢٧ و الرسالة الموجهة إلى رئيس تحرير جريدة *Hindu* : *Hindu*, 12 Jan. 1927 in India, vol. 3 in folder 207, series 4, box 37, K. M. Papers.

[٦٢] للاطلاع على خلفية الحركة اللابرهمية انظر/انظري: Gail Omvedt, *Cultural Conflict in a Colonial Society: The Non Brahmin Movement in Western India, 1873-1830* (Poona, 1976).

[٦٣] See Rameshwari Nehru, *Gandhi is My Star: Speeches and Writings of Smt. Rameshwari Nehru*, comp. and ed. Somanth Dhar (Patna, 1950), 52.

[٦٤] حول تاريخ الإصلاحات التشريعية الخاصة بزواج الأطفال وسن التمييز والإدراك، انظر/انظري:

Geraldine Forbes, "Women and Modernity: The Issue of Child Marriage in India", *Women's Studies International Quarterly*, 2 (1979), 407-19. ، عن التاريخ العام لمؤتمر نساء الهند جميعا راجع/راجعي: Bharati Ray, *Women's Struggle: A History of the All India Women's Conference 1927-1990* (New Delhi, 1990).

[٦٥] Rameshwari Nehru, "Early Marriage", in R. Nehru (ed.), *Our Cause*, 256-67.



[٦٦] Katherine Mayo, *Volume 2* (London, 1931).

[٦٧] See Kamaladevi Chattopadhyay, *Inner Recesses, Outer Spaces: Memoirs* (New Delhi, 1986), 113-17 and Rau, *An Inheritance*, 151.

[٦٨] انظر/انظري: (*New York Times*, 10 Feb. 1928, 13.1)
كما أن صحفًا في بريطانيا مثـــل: (*Edinburgh Evening News*, 10 Feb. 1928) و(*Star*, 10 Feb. 1928) و(*Reynolds Illustrated News*, 12 Feb. 1928) وأخرى غيرها أرجعت الفضل كله إلى كتاب كاثرين مايو، انظر/انظري: Great Britain, vol. 2 in folder no. 207, series 4, box 38, K. M. Papers، ولا تزال وجهة النظر هذه قائمة حتى الآن، انظر/انظري الجزء الذي يعرف بسيرة كاثرين مايو في الموسوعة الآتية: William E. Brown Jr. in vol. 30 of *Encyclopedia of American Biographies*, 20, K. M. Papers، كما أن المؤرخين يختلفون في تقييمهم لـــدور كاثرين مايو في صدور التشريعات المصلحة لأوضاع النساء، راجع/راجعي المصدر الآتي: William W. Emilsen, "Ghandi and Mayo's Mother India", *South Asia*, 10/1 (1 June 1987): 69-82 حيث يعطي كاتبه الفضل في الإصلاح إلى كاثرين مايو ويتجاهل تمامًا حركة النساء في الهند، وعلى النقيض من ذلك نجد المصدر الآتـــي: R. K. Sharma, Nationalism, *Social Reform among Indian Women 1921-1937* (Patna, 1981), 198-212 يسوق حججًا للدلالة على أنه لم يكن للأخيرة أي دور في الدفع نحو صدور هذه التشريعات.

[٦٩] رسالة بدون تـــاريخ: Letter from Blanche Wilson, in folder no. 42, series 1, box 6, K. M. Papers.

[٧٠] للإطلاع على بعض الأمثلة انظـــر/انظـــري: Jahan Ara Shahnawaz, *Father and Daughter* (Lahore, 1971), 97-8; Hansa Mehta, *Indian Women* (Delhi, 1981), 63; Amrit Kaur, *Challenge to Women* (Allahabad, 1946), 5; and the collection of essays in Kamaladevi Chattopadhyay *et al.* (eds.), *The Awakening of Indian Women* (Madras, 1939).

[٧١] Kumari Jayawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World* (London, 1986), 107-9 وهذا الرأي عبرت عنه ماري جـــون: Mary John, "Postcolonial Feminists in the Western Intellectual Field: Anthropologists and Native Informants", *Inscriptions*, 5 (1989), 49-74.

[٧٢] Sangari and Vaid, "Recasting Women: An Introduction",19.

[٧٣] R. Radhakrishnan, "Nationalism, Gender and Narrative", in Andrew Parker *et al.* (eds.), *Nationalisms and Sexualities* (New York, 1992), esp. 79-82.

[٧٤] إن الأهمية التي يمتلكها مثل هذا السؤال بالنسبة إلى حسنا بالوضع التاريخي المعاصر في الهند تتجلى بوضوح في المقالة الآتية: Kumkum Sangari, “Introduction: Representations in History,” *Journal of Arts and Ideas*, 17 and 18 (June 1989), 3-7.
وللتعرف على مثال ممتاز عن استمرار مسألة المرأة الهندية/الهندوسية في بعض خطابات الولاءات المحلية المعاصرة في الهند، انظر/انظري: Tanika Sarkar, “The Woman as Communal Subject: Rashtrasevika Samiti and Ram Janmabhoomi Movement,” *Economic and Political Weekly*, 26/35 (31 Aug. 1991), 2057-62.



المنظـــور مـــن موقـــع نســـوي: إعـــادة نظـــر*

نانســـي هارتســـوك

لقد كانت بداية مقالتي التي تحمل عنوان "المنظور من موقع نسوي: استحداث نوعي لأرضية مادية تاريخية نسوية" ("The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism") على هيئة مسودة كتبتها في ديسمبر من عام ١٩٧٨ تعليقًا على ورقة قدمتها ساندرا هاردنج Sandra Harding في الاجتماع النسوي للجمعية الفلسفية الأمريكية. وظللت أواصل إعادة كتابتها حتى صيف عام ١٩٨١ حين اتخذت شكلها الأقرب لما نشرت عليه وقتها. وعلى مدى الأعوام التي تلت نشر المقالة، ثمة عدد من الأطروحات الكثيرة في مجال النظرية النسوية تمركز حول نظرية المنظور من موقع [نسوي]، في مقابل اتجاهات ما بعد الحداثة وتلك التي تنتقد نظرية المنظور من موقع [نسوي] من منطلقات ما بعد حداثية. لست بالطبع الباحثة الوحيدة التي تقدمت بأطروحات تستند إلى الموقع، كما أن عددًا من الذين علقوا على مقالتي قد صنفوا أخريات غيري بأنهن من المشتغلات بنظرية المنظور من موقع نسوي.[١] وباتساع دائرة الجدال، أصبح من الممكن أن نجد نقاشات حول نظرية المنظور من موقع نسوي بوصفه فئة عامة من فئات التحليل النسوي لا ترتبط بها أسماء معينة،[٢] إلا أنه في تلك الحالات تحديدًا، يحدث نقل ووصف لهذه النظرية على نحو ممعن في الوهم والخيال. ولقد وجدت نفسي في أكثر من مناسبة أتعجب متسائلة إلى أية مصادر يشير –فعليًا– الكاتب الناقد أو الناقدة، وهو أمر يخلق مشكلة في تعاملي مع الاستجابات والمقالات النقدية المعنية بالمنظور من موقع نسوي، فحين يجري إغفال ذكر اسم مؤلفة العمل المشار إليه (أو حين تذكر الأسماء دون عناوين الكتب وأرقام الصفحات، كما هو الوضع الغالب)، يصبح من الصعب تحديد النص الذي يستند إليه النقد. وفضلاً عن ذلك، كان من قبيل المفاجأة بالنسبة لي أن أجد عملي كثيرًا ما يقارَن بأعمال أخرى منخرطة في مشاريع مختلفة إلى حد ما، بل وأحيانًا مختلفة تمامًا.[٣] ومن ثم، بدا لي أفضل الحلول أن أستجيب فقط إلى المراجعات النقدية التي تحيل صراحة إلى عملي، لا إلى "الأطر المعرفية التي تدعم المنظور من موقع [نسوي]" بشكل عام، كما أنه بدلاً من أستجيب إلى كل نقد على حدة، بدا لي من الأجدى أن أكتب ردي

---

* Nancy C. M. Hartsock, "The Feminist Standpoint Revisited," in *The Feminist Standpoint Revisited & Other Essays* (Colorado and Oxford: Westview Press, 1998), pp. 227-248.



على عدد من المآخذ النقدية العامة التي تقدم بها (في معظم الحالات) أكثر من كاتب واحد.

مشروعي الفكري

أود هنا، إذن، أن أنظر في بعض ردود الفعل على أطروحتي بهدفين: أولاً، أن أوضح بيت القصيد فيما كتبته. وثانيًا، أن أعيد كتابة الحجج التي سقتها، ساعيةً إلى تصحيح بعض ما أعده عيوبًا مهمة فيها. ومن باب المفارقة، ثمة العديد من المقالات المنشورة في نقد عملي -تبدو لي- تعكس أوجهًا مهمة من قراءة المشروع بشكل غير سليم. كنت أحاول السير على طريق ماركس ولوكاش، وأردت أن أترجم مفهوم المنظور من موقع البروليتاريا إلى إطار نسوي، باستخدام لغة المماثلات (analogies). فقد تبنى ماركس في كتابه **رأس المال** *Capital* نموذجًا بسيطًا يتكون من طبقتين، يتم فيه تبادل كل شيء حسب قيمته. بيد أن ماركس يشرف على نهاية المجلد الثالث قبل أن يقرر: "أخيرًا نصل إلى مشكلة الطبقة"، تلك التي يتولى إبرازها بوصفها مشكلة أشد تعقيدًا وأكثر تطلبًا لمعالجة دقيقة غير مباشرة، ولكن المخطوطة تتوقف هنا دون تقديم مثل هذا التحليل. ومع ذلك، ونظرًا للإمكانات الكامنة في استراتيجية ماركس، فقد تبنيت قياسًا عليها فكرة الثنائي المتعارض بين طرفين، النسويات من ناحية والتصورات الذكورية للبطريركية من ناحية أخرى. ثم سيرًا على خطى مقالة لوكاش "التشيئ ووجهة النظر من موقع البروليتاريا" ("Reification and the Standpoint of Proletariat")،[٤] أردت أن أترجم الفكرة المعنية بالمنظور من موقع البروليتاريا (بما فيها مهمتها التاريخية) إلى مفردات نسوية. أردت أن أعيد في مقالتي صياغة أطروحات لوكاش في ضوء مقدمته التصحيحية (١٩٦٧) لكتابه **التاريخ والوعي الطبقي** *History and Class Consciousness*، التي يتناول فيها بعض الجوانب المهمة بالنقد الذاتي، وقد تنبه لوكاش -على وجه الخصوص- لأهمية مسألة فشله في أن يبدأ تحليله من موقع العمل أو العمال بدلاً من الأشكال المشيَئة للسلع في سياق الرأسمالية، أي أن يبدأ تحليله بالنشاط البشري نفسه.

وقلت أيضًا إن حيوات النساء -مثلها مثل حيوات عمال البروليتاريا في النظرية الماركسية- تحتوي هي أيضًا على إمكانات استحداث أمثلة نقد علاقات السيطرة، ورؤى عن ترتيبات اجتماعية بديلة. وعبر النظر في الأنماط المتمأسسة من تقسيم العمل بين الجنسين، زعمت أنه يمكن استحداث منظور من موقع نسوي من شأنه أن يعمق النقد المتاح من منظور موقع البروليتاريا، ويفسح مجالاً لنقد الأيديولوجية البطريركية والعلاقات الاجتماعية على نحو يهيئ رصدًا تاريخيًا عن تبعية النساء أكثر اكتمالاً من الرصد الذي يتيحه نقد ماركس للرأسمالية.



ثمة عدد من المسائل المثيرة للخلاف تضمنتها صياغتي لفكرة تبني منظور من موقع نسوي، أهمها أنني قمت بافتراض وجود سلسلة من مستويات للحقيقة، يتضمن أعمق مستوى فيها المستوى السطحي (surface) أو المظهر(appearance) كما يقوم بتفسيره أيضًا. ولقد نما إلى إدراكي الآن أن فكرة مستويات من الحقيقة هي فكرة لا تلاقي رواجًا، وأن ظواهر السطح هي التي تنعم وحدها بالقبول والمصداقية هذه الأيام. إلا أن اللغة المجازية عن السطح والعمق ليست مسألة ضرورية في مشاريع المنظور من موقع نسوي، ولا أيضًا نظريات نانسي تشودورو Nancy Chodorow القائمة على علم تحليل النفس. ومع ذلك، أعتقد أن مشاريع المنظور المستندة إلى موقع معين تظل تحمل أهمية وفائدة لمعظم الجماعات المقموعة.

ولا يضيرنا هنا تكرار ذكر أهم الجوانب الموجودة في نظرية المنظور المستند إلى موقع:

أولاً، إن الحياة المادية (الوضع الطبقي في النظرية الماركسية) لا تقوم بتشكيل العلاقات الاجتماعية فحسب، وإنما هي أيضًا تفرض حدودًا على طرق فهمنا لها.

ثانيًا، إذا كانت الحياة المادية تتشكل بطرق متعارضة جوهريًا بالنسبة إلى جماعتين مختلفتين، فلنا أن نتوقع أن يكون الفهم المتاح لإحداهما هو بالضرورة وجه مقلوب بالعكس (an inversion) لإدراك الجماعة الأخرى، وأنه في إطار أنساق السيطرة يعد الإدراك المتاح للجماعة الحاكمة إدراكًا جزئيًا كما أنه إدراك منحرف (perverse)، (وهو وصف أقصد به الإشارة إلى كونه غريبًا ومؤذيًا).[٥] وقد أضيف اليوم –على سبيل الصياغة الجديدة– أن ثمة طائفة متنوعة من وجوه الفهم والفهم المقلوب/العكسي "تضاهي" الطائفة المتنوعة من الجماعات المتسيدة والجماعات المسودة أو التابعة.

ثالثًا، يسهل تصور أن رؤية الجماعة الحاكمة هي التي تشكل العلاقات المادية التي يجد الناس جميعًا أنفسهم مضطرين إلى المشاركة فيها، وبالتالي ليس من الممكن نبذ هذه الرؤية أو صرف النظر عنها بوصفها مجرد مسألة وعي زائف. إننا لسنا فقط لا نملك خيارًا آخر غير المشاركة في السوق، بل أيضًا نحن نسمع ونقرأ بلا انقطاع عن فضائل السوق الذي سيحل مشاكلنا كلها وينشر الديمقراطية.

رابعًا، من هنا فإن الرؤية المتاحة لجماعة من الجماعات المقهورة شيء يتطلب نضالاً، كما أنها تمثل إنجازًا يقتضي مسبقًا ممارسة التحليل المنهجي واكتساب معرفة أو ثقافة معينة تتأتى فقط من خلال النضال السياسي في سبيل تغيير تلك العلاقات.

خامسًا، على أساس أن رؤية المقهورين أو المقموعين هي رؤية واعية ومشتبكة مع معطيات الواقع، فإن الفهم الذي يمكن أن يتولد لديهم –بتبنيهم وجهة نظر من واقع موقعهم– يُظهر للوجود لا إنسانية العلاقات بين البشر، كما أنه يحتوي



على دور يُعَدُّ على الصعيد التاريخي دورًا فاعلاً في التحرر من القهر.[٦] وفي حين كان ماركس يرى الدور المحرر لطبقة البروليتاريا نابعًا جزئيًا من مهمتها التاريخية، فإني أود أن أضع بدلاً من هذه النظرة عبارة بل هوكس bell hooks عن التوق إلى عالم أفضل وأكثر عدلاً.[٧]

وحين قمت بالتفكير والتأمل في الانتقادات التي وجهت إلى مقالتي وأعدت تقييم ما طرحته من دعاوى، فوجئت بوجود أمرين يبدوان متناقضين. أولاً، إن مبعث وجود هذه الانتقادات ومصدر دعمها هو الفشل في رؤية البعد الماركسي في مقالتي، بتشديدها على فكرة علاقات اجتماعية مرتبطة بظرفها التاريخي وقائمة بين جماعات بالأحرى عن أفراد. ومن ثم فإن بعض هذه الآراء النقدية يرتكز إلى قراءة لمقالتي بصفتها تقع داخل المدرسة الإنسانوية الليبرالية. بيد أنني في الوقت نفسه أعتقد أيضًا أن العيوب الكامنة في أطروحتي يمكن عزوها إلى محاولتي أن أضعها في إطار المدرسة الماركسية، وهي مساعٍ جاءت في شكل محاولة لتنظير موقف النساء عبر مماثلته بموقف البروليتاريا على نحو اعتمد قراءة حرفية أكثر مما ينبغي للنموذج الذي وضعه ماركس عن المجتمع بصفته مكونًا من طبقتين، وهو في حد ذاته نموذج جامد أكثر من اللازم.

ومن ثم، فقد عانى الجدل الذي أثارته مقالتي والجدالات المتعلقة بالأسس المعرفية الداعمة لنظريات المنظور من موقع [نسوي] بشكل عام، من قراءة لأطروحتي لا تدعمها معرفة جيدة بالمدرسة الماركسية، من ناحية، كما عانى في الوقت نفسه من إصرار متزمت من جانبي على صلاحية نموذج المجتمع المكون من طبقتين للتطبيق على وضع النساء في ظل الرأسمالية في طورها المتقدم.

وإذ توليت على مر أعوام التفكير مليًا في تلك الأمثلة وغيرها من مناقشات نظرية المنظور من موقع نسوي، فقد توصلت إلى قناعة بأن السبب الأكبر في هذا الخلاف يكمن في ذلك التداخل القائم بين قضايا السياسة من جانب، والمسائل الفلسفية الأكثر تقليدية عن الحقيقة والمعرفة من الجانب الآخر، وما يصاحب ذلك من تعارض في الأسس التي يقيم عليها كل جانب ادعاءات الشرعية المعرفية، وأعني بذلك أنه يجب الإقرار بأن نظريات المنظور من موقع [معين/نسوي] تشكل محلاً للنزاع بطريقة لا تختلف كثيرًا عن الوضع الذي يكتنف مفهوم القوة/السلطة، وفقًا لما سبق وأشرت إليه عن كون الآراء والدعاوى حول كيفية فهم القوة/السلطة تتباين بفعل تباين الأطر المعرفية التي تستند إليها. ومن ثم، فلعل هذه القضايا وتأثيراتها هي المسألة التي تشرح وتبرر وجود هذا العدد من التفسيرات (المتعارضة) لنظريات المنظور من موقع نسوي. ومع ذلك، أفضل الآن أن أرى في انتشار التأويلات المختلفة ما يشير إلى أن هذه النظريات تحرك أرضية خصبة للجدالات النسوية حول القوة/السلطة، والسياسة وأطر المعرفة.



بعض الاستجابات

ترى نانسي فريزر وليندا نيكولسون Nancy Fraser and Linda Nicholson أنني أزعم التوصل إلى "تحديد نوع أساسي من النشاط الإنساني موجود في كل المجتمعات له قدرة على التفسير تتجاوز الفوارق الثقافية ... وهذا النشاط يرتبط بحاجة بيولوجية أو شبه بيولوجية، ويُنظر إليه بوصفه ضروريًا من الناحية الوظيفية من أجل إعادة إنتاج المجتمع".[٨] وتستطرد الكاتبتان فتقرران الشك في أن هذه الفئات لها "أية قدرة تفسيرية حاسمة موجودة عبر مختلف الثقافات"، وبالتالي فإن إنشاء "نظرية اجتماعية تدعي الكونية" هي مسألة تُعَرِّضُ من وضعوا هذه النظرية لخطر إسقاط التصورات السائدة في مجتمعهم على مجتمعات أخرى. وتشترك تريزا دي لوريتيس Teresa de Lauretis معهما في هذا التقييم، فتقول عن عملي إنه يُعَدُّ قولاً بأن ما يُمَكِّن "النساء" من "منظور للرؤية" "حقيقي" وغير منحرف أو مشوه هي عملية الإنشاء الثقافي لهن بوصفهن أمهات بناءً على قابلية جسدهن الإنتاجية.[٩] في هذه الصياغة، يصبح عملي وجهة نظر مبنية على المصير البيولوجي بدلاً من السعي إلى تكوين منظور من موقع نسوي.

ترى جين فلاكس Jane Flax أنني أزعم في مقالتي أننا نملك إمكانية كشف حقائق عن مجمل الواقع (the whole) كما هو حقيقة، وتقول إن هذا يتطلب منظورا من نقطة أرشميدية* (Archimedean point) تقع خارج الترتيبات الاجتماعية التي تميز وضعنا الحالي. وتضيف أن هذا الإنشاء لمنظور من موقع نسوي "يعتمد على افتراضات غير مختبرة وقابلة للشك ... بما في ذلك نظرة تفاؤلية عن كون الناس من شأنها أن تتخذ الموقف العقلاني المتفق مع مصالحها"، و"أن الحقيقة لها بنيان يمكن لعقل أشد كمالاً أن يكتشفه بصورة أشد كمالاً". وهي تقول إن ذلك ما هو إلا شكل جديد من تبني أفكار فلسفة التنوير دون نظرة نقدية، وتضيف إن الاعتقاد في المنظور من موقع نسوي يفترض أن هؤلاء الواقعين تحت قهر لا تفسدهم تجربة الهيمنة، وأخيرًا تقول إنه يتطلب أن تكون النساء -على عكس الرجال- متحررات من حكم تأثير سائر علاقات السيطرة التي يشاركن فيها، ويتطلب "علاقة بالحقيقة وبالواقع مباشرة بلا وساطة".[١٠]

تقرأ إيريس يانج Iris Young مقالتي على أساس أنها تنطوي على القول بأن الشخصية الذكورية تتسبب في خلق مؤسسات التسيد والسيطرة وأن الشخصية الذكورية التي تتكون عبر ممارسة النساء لأمومتهن تعمل على قهر النساء،[١١]

---

* يطلق هذا التعبير على الفكرة النظرية أو المثالية عن إمكان الابتعاد والانفصال عن موضوع الرؤية أو البحث بما يكفي لأن نراه في مشهد مكتمل يوضح علاقاته بكل شيء آخر. تلك النظرة الكلية والموضوعية من موقع مستقل تمامًا هي ما يوصف بالنظرة من نقطة أرشميدية.



ويعطي هذا الادعاء انطباعًا يستدعي إلى الخاطر بعض ادعاءات النسوية الراديكالية في بداياتها. وتستطرد إيريس يانج قائلة بأنني أصدرت "تعميمات فوق-ثقافية (transcultural) دون سند من التجربة الواقعية"، وتشير إلى أنه لا توجد بعد بيانات تدلنا على طبيعة القواسم المشتركة بين كافة المجتمعات.[١٢] وهي تواصل قولها فترى أن الاتكاء على الأنوثة بصفتها مصدر القيم التي على أساسها يمكننا انتقاد الثقافة البطريركية أمر يفضي إلى نتيجة جوهرانية (essentialism)، أي إلى مسرد "ينظر إلى النساء بوصفهن فئة لها مجموعة من الخصائص الجوهرية"، بل ويجعل -هذا الاتكاء- موضع هذه الخصائص هو موضع إنتاج البطريركية نفسه، أي تكوين النساء البيولوجي ونشاط الأمومة.

وترى سوزان هكمان Susan Hekman أن الدعاوى من موقع نسوي "تتضمن بالضرورة الزعم بأن ثمة جوانب معينة من تكوين النساء تجعل للنساء موقعًا مميزًا عن غيره يهيئ لهن منظورًا فريدًا"، وهو زعم ينبعث في رأيها من تلك الجاذبية الخاصة الموجودة في فكرة "الارتباط الفريد بين المرأة والطبيعة".[١٣] وهي تتولى بعد ذلك تحديد عدة مشاكل في مشروعي النظري: أولاً، إنني عبر اتخاذ العلاقة بين المرأة والطبيعة أساسًا يدعم مطالبتي بأساس معرفي نسوي، أقوم بتشييء -أي تثبيت- مفهوم الانقسام الكامل بين الطبيعة والثقافة (nature/culture dichotomy). ثانيًا، هذا الطرح يتجاهل العناصر التاريخية في "منظور النساء" ("the women's perspective") كما أطلقت عليه سوزان هكمان، ويغفل عن أن النساء موجودات في سياقات اجتماعية معينة ومتباينة. وثالثًا، إن المشروع من النوع الذي يمكن أن يفضي إلى إحلال حقيقة جديدة وأرثوذكسية جديدة -أيْ معتقدات مهيمنة وجامدة- محل القديمة.[١٤]

أما كاتي فيرجسون Kathy Ferguson فهي تفصل بين الاستراتيجيات التأويلية (interpretive) والأخرى التأصيلية/الجنيالوجية (genealogical). وهي تريد أن تقول إن التأويل قد يكون تأويلاً ماديًا (materialist) أو تأويلاً مثاليًا (idealist)، ولكنها لا تستشهد إلا بكتاباتي في أمثلتها على "المدرسة" التأويلية. ولذلك تبدو بعض هذه الأمثلة وقد اعتصرت لتعطي تطبيقًا لمنهجي في "التأويل" من منطلق ماركسي. وترى كاتي فيرجسون أن استراتيجية التأويل تعتمد مبدأ أنطولوجيًا مفاده الاكتشاف* ومبدأ هرمنيوطيقيًا مفاده التشكك،** وتتبنى فكرة البحث في مظاهر التمويه التي

---

* المقصود هنا الاعتقاد في خضوع الحياة أو العالم لنظام ما يمكن التوصل لاكتشافه عبر المعرفة البشرية.

** أي الإيمان بأنه يمكن التوصل إلى الحقيقة عبر استخدام استراتيجية تفسيرية تعتمد فكرة التشكك، حيث يتشكك المرء في شتى الأقنعة والمظاهر الكاذبة التي قد تشوه الحقيقة أو تخفيها.



تخفي الحقيقة وتشوه ملامحها. وهي تعبر عن فحوى هذا الادعاء بالعبارة الآتية: "ولسوف تعرف الحقيقة، فتكون الحقيقة ما يطلق سراحك،"[*١٥] بينما أرى –من ناحيتي– أنه في أماكن كثيرة من العالم يغلب أن تكون الحقيقة هي ما يزج بك في السجون أو يمحو أثرك من الوجود. ترى أيضًا كاتي فيرجسون أنه يغلب على استراتيجية التأويل السعي إلى تفسيرات ترتكز إلى فكرة البحث عن الأصول فتسعى إلى إيضاح الأساس الذي تنبثق منه الأشياء وتنمو، والعثور في مجموعة ظروف أصلية على شيء ما يكون هو الشيء الذي تتولد عنه الأشياء التي تأتي بعده.[١٦] وهي تقول كذلك إن التأويل استراتيجية تعول على "تكوين وحدات مفاهيمية، مثل فئة المرأة أو فئة النساء".[١٧] (ولنلحظ هنا استعمالها مرة أخرى لصيغة المفرد)[**] ويحالف الكاتبة الصواب إذ تقول إنه مع ذلك فإن الاستراتيجية التأويلية تحاول فهم الاختلاف، إلا أن منطق البحث عن "النساء" لا يفعل إلا تنحية الاختلاف جانبًا.[١٨] كما تتولى كاتي فيرجسون مناقشة مسألة نزوع استراتيجية التأويل إلى الاستعداد لاحتواء أية آخرية جذرية (radical otherness) وضمها في قلبها، وهي تدرك –على عكس معظم غيرها من المعلقات (أو المعلقين)– أن مبعث هذه المبادرة هو إصرار النسوية الماركسية على جدوى منهج ماركس الذي يقلص المجتمع الرأسمالي إلى نموذج مكون من طبقتين فقط فيما هو تبسيط مخل.[١٩]

وتتخذ وندي براون Wendy Brown موقفًا نقديًا مشابهًا في اتجاهه، وإن كان يذهب إلى مدى أبعد، حيث تتورط في ممارسة تتسم بعدم الأمانة البحثية وهي تكتب ضد أولئك الذين يعادون ما في بعد الحداثة من "تعفن سياسي وتشوش فكري"؛ فهي لكي تصنفني في الفئة نفسها مع آلن بلوم Allen Bloom وهي فئة "التأسيسية الرجعية" ("reactionary foundationalism")، فقد لجأت إلى تأليف عبارات وأحاطتها بعلامات الاستشهاد لتوحي بأنها كلماتي بعينها، حتى تجعلني أتناسب بالتالي مع المكان الذي وضعته لي في تصنيفها، بيد أن هذا التدليس ليس بالأمر الذي يخفى على أي شخص على معرفة بأعمالي وأعمال آلن بلوم.[٢٠]

وأنا أقرأ هذه التعليقات النقدية على مقالتي أجد غرابة في أن يقال إني أؤمن بأن الفئات البيولوجية لها دور حاسم في تفسير وضع النساء بشكل يجتاز الفوارق الثقافية، في حين أنني –في الواقع– أدين دينًا كبيرًا لنظرية تشدد على فكرة

---

[*] عبارة مصدرها الإنجيل.

[**] تعترض مؤلفة المقالة على محاولة كاتي فيرجسون الإيحاء بأن النسويات التأويليات– بما فيهن المؤلفة– يستخدمن أحيانًا فئة "المرأة"، وهي مسألة تنتقد بصفتها ممارسة جوهرانية تقلص النساء إلي قاسم بيولوجي مشترك أو تجربة قهر مشتركة على أساس الجنس أو (النوع)، وتتجاهل الاختلافات بين النساء بسبب محاور أخرى من علاقات القوة مثل الطبقة والعنصرية.



الخصوصية التاريخية. وفضلاً عن ذلك، تبدو تلك التأكيدات بأن فكرة المنظور من موقع نسوي القائمة على الافتراض بأن الناس تتخذ بالضرورة الموقف العقلاني المتفق مع مصالحها –وأن "العقل" له القدرة على أن يكتشف شكل الواقع– هي تأكيدات لا تتفق مع ما نزع إليه ماركس من: (١) تأكيد أن الحقيقة تحتجب تحت طبقات من الأيديولوجية، (٢) تأكيد أن مفهوم العقل –في حد ذاته– له دور في إنشاء الرأسمالية، (٣) آراء ترفض نهائيًا إمكان أن تتوافر لنا علاقة مباشرة غير وسيطة، بشيء اسمه الحقيقة، (٤) إصرار على أن الطبيعة الإنسانية –في حد ذاتها– نتاج عمليات إنشاء اجتماعي (يفترض أنها تختلف نظرًا لاختلاف العلاقات الاجتماعية). فضلاً عن ذلك –وردًا على عبارة كاتي فيرجسون عن أني أبحث عن أصول أو جذور أصلية (origins)– لم يكن ماركس يبحث عن جذور؛ بل كان الحاضر هو نقطة انطلاقه الواضحة حيث قام بتحليل الرأسمالية وإرهاصاتها المباشرة. وقد نجد لهذا البحث عن جذور مصدرًا –بالأحرى– في مؤلف إنجلز **أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة** *Origins of the Family, Private Property, and the State* الذي يعد عملاً حافلاً بحدوس فكرية ونظرية.

تتخذ تريزا دي لورتيس موقفًا نقديًا إزاء مشروعي إلا أنها تعمل على مشروع يقاربه بشدة. وهي تقول إن المرحلة الراهنة من إعادة تكوين المفاهيم والتصورات الفكرية التي تشكل النظرية النسوية تتضمن إعادة تكوين مفهوم عن الذات (the subject) بوصفها تتكون وتتشكل بأبعاد متعددة وفقًا لمحاور متنوعة من الاختلاف تقطعها.[٢١] ولكنها تقترح بدلاً من ذلك تبني وجهة نظر من موقع بلا مركز أو غير متمركز (eccentric position)، خارج قبضة الذكر المحتكرة للمعرفة، أي أنها تقدم الإقتراح نفسه الذي ادعت جين فلاكس باستحالة تحققه. وهي تزعم أن الذات صاحبة الوعي النسوي يختلف وعيها عن الوعي الذي يتشكل ويتكون للنساء عبر تجربة القهر. هذه الذات تتسم بقدر أقل من النقاء، وعلى الأرجح تتواطأ مع الطرف القاهر، وتتعدد أبعاد تشكلها عبر عدة مواقع (positions) على امتداد عدة محاور من الاختلاف.[٢٢] وبينما تحظى بعض هذه الآراء بقبول من جانبي فلم أكن في مقالتي المنادية بمنظور من منطلق نسوي أدعي بالمرة أننا محض ضحايا بريئات وإنما أشير إلى أننا مرغمات على الاشتراك في مشاريع الجماعات المتسيدة.

ومن اللافت أن دعوة تريزا دي لورتيس إلى صياغة بديلة تشبه كثيرًا دعوتي الأولى؛ وبخاصة في شكلها الجديد الذي أطرحه فيما يلي بصفته مراجعة لأطروحتي الأولى المتعلقة بالمنظور من موقع نسوي. ترى تيريزا دي لورتيس أن تكوّن "ذوات خارجة عن المركز" يتضمن نقلة في الوعي التاريخي، وهي نقلة تعيد تعريف مفردات النسوية ومفردات الواقع الاجتماعي، من منطلق "منظور من موقع نسوي داخل المحددات المتحكمة وخارجها في آنٍ معًا".[٢٣] وأنا آخذ كلامها على محمل



يقترب مما قصدته أنا برأيي عن الوعي المزدوج أو الوعي المركب الذي تتمتع به الجماعات الواقعة تحت قهر. وقد نوهت تريزا دي لورتيس بعدة شخصيات* تعدها نماذج للذوات الخارجة عن المركز، منها ذات المرأة المثلية في كتابات ماريلين فراي Marilyn Frye أو شخصية المستيزا الجديدة** (new Mestiza) لجلوريا أنزالدوا Gloria Anzaldua، وهي ذوات تتمتع بمعرفة غير معتادة. إلا أن هذا الوعي المركب لا يعد وعيًا كونيًا أو وعيًا متواجدًا على امتداد الفكر الإنساني واتساعه، بل هو وعي محكوم بظرفه التاريخي ولكنه يتحقق عبر عملية من النضال والتأويل، عبر"إعادة كتابة النفس ... في إطار طريقة جديدة من فهم المجتمع، والتاريخ، والثقافة المحيطة".[٢٤] وذلك أشبه ما يكون بما كنت أعنيه حين رأيت أن تبني منظور من موقع نسوي يسمح لنا برؤية أن أفكار الثقافة الغربية التي تتمتع بقبول "الحس المشترك" (common sense) لا تعدو أن تكون أيديولوجية بالغة الضرر، وهي أيديولوجية أطلقت عليها عنوان "الذكورة المجردة" ("abstract masculinity").

ويجد هذا النوع من القراءة لمشروعي دعمًا في نقاش ساندرا هاردنج Sandra Harding عن الإطار المعرفي الذي يستند إليه المنظور من موقع نسوي، حيث تزعم أنه يحتوي على نزعات مناهضة لفلسفة التنوير. إذ ترى أن منظِّرات الموقع النسوي يعارضن فكرة أن "المبادئ اللاتاريخية في البحث والاستقصاء يمكنها أن تؤمِّن تصورات عن العالم أكثر كمالاً".[٢٥] فضلاً عن ذلك -وكما هو الحال مع الذوات الخارجة عن المركز التي تدعو إليها تريزا دي لورتيس- فإن المنظور من موقع النسوية يجعل بعض البنى الاجتماعية المتراكبة تبدو واضحة للعين. وهي تقول إن ثمة فسادًا أو عطبًا يلحق حقًا المقهورين بفعل تجربة القهر، ولكن ما يعد نقصًا وضررًا على صعيد التجربة الاجتماعية يمكن له أن يُعَدُّ ميزة على صعيد المعرفة.[٢٦] وأخيرًا، ترى ساندرا هاردنج أن نظرية المنظور من موقع نسوي لا تقتضي نظرة جوهرانية إلى الأنوثة، وإنما تتولى -بالأحرى- تحليل الجوهرانية التي تعمل الثقافة المتمحورة حول الذكورة على اختصاص النساء بها، وكذلك لا تفترض هذه النظرية أن النساء لا تعلق بهن شائبة الاشتراك في علاقات اجتماعية عنصرية أو طبقية أو متحيزة ضد المثليين.[٢٧] لقد قرأت مرارًا وتكرارًا مجموعة الكتابات التي تناولت مقالتي بالتعليق والنقد، ووفيتها حقها قراءةً بسبب التنوع الشديد فيما بينها. ومع ذلك، أعتقد أن المشكلة الجوهرية الأولى التي تجمع بين كل

---

* وهي شخصيات حقيقية أو روائية أو نظرية.

** المقصود باختصار شخصية على وعي بهوياتها المتعددة، المتصارعة والمتشابكة، وتستخدم زوايا الرؤية الجديدة المتاحة من تلك المواقع في تحدي طريقة التفكير الثنائي -بمعنى إما هذا أو ذاك- التي تسود في الثقافة الغربية.



التعليقات التي ذكرتها (باستثناء تعليق ساندرا هاردنج) تتمثل في عجزها عن رؤية البعد الماركسي في أطروحتي. كما تسود في طرق قراءة مقالتي نظرةٌ تحسبني من النسويات الراديكاليات، وبالتالي تعدني منظرةً تؤمن بأفكار التنوير وتنزع إلى الجوهرانية. وبينما تتعدد جوانب هذا الاتهام فإني ألتفت -لأغراض هذه المقالة- إلى عدة نقاط أراها تمثل المحاور الرئيسة في النقد. أولاً، ثمة رأى يقول بأن قضيتي تقوم على أركان بيولوجية وتعيد تثبيت مبدأ الانقسام بين الطبيعة والثقافة. وثانيًا، ثمة اتهام يرد أكثر من غيره؛ ألا وهو نزوعي إلى الجوهرانية وبناء مزاعم فوق ثقافية والقول بوجود شيء اسمه وجهة نظر "المرأة" بصيغة المفرد. ويرتبط به اتهام آخر مفاده أنني ألجأ إلى تصور عن الذات يراها ذاتًا أحادية (unitary subject) متكونة فقط عبر القهر وبريئة من تهمة المشاركة في نسق اجتماعي يحوي أشكالاً متعددة من الظلم والقهر. ثم هناك أيضًا نقاد يشيرون إلى الأخطار السياسية التي تحملها استراتيجية تقوم على التعارض (النوعي)؛ وهم إما نقاد اليسار الذين يخشون حسب قولهم من أن تؤدي هذه الاستراتيجية إلى تبني آراء الاتجاه المحافظ ومواقفه، أو هم نقاد من تيارات اليمين يرون أن هذه الاستراتيجية قد تؤول إلى فرض نوع من الأرثوذكسية الجديدة. وأعتقد من ناحيتي أن معظم هذه الانتقادات ليست في محلها، وإنما هي صادرة عن عدم إلمام النسويات الكافي بالنظرية الماركسية، وإن يكن بالطبع ليس جميعهن.

أعود الآن إلى التعليقات النقدية، وأعاود النظر إلى نص "المنظور من موقع نسوي". أولاً، مسألة اعتمادي على البعد البيولوجي بسبب كوني أستخدم مصطلح "الجنس" ("sex") بدلاً من "النوع" ("gender"). لقد دعوت في مقالتي إلى أهمية عدم إقامة خط فاصل بين تأثيرات الطبيعة وتأثيرات التنشئة، وبين البيولوجيا والثقافة. وكنت أسترشد هنا بما تضمنه مؤلف ماركس **مخطوطات عام ١٨٤٤** من تأكيدات على أننا جزء من الطبيعة ومن المجتمع، وفي الوقت نفسه أراد ماركس أن يقول إن حتى النباتات والحيوانات والضوء وما إليه هي -نظريًا- جزء من تكوين الوعي الإنساني وجزء من الحياة البشرية والنشاط البشري.[٢٨] ويبدو لماركس أنه حتى الطبيعة نفسها هي شكل من أشكال العمل البشري؛ حيث إننا ننشط في استخراج نسخ لنا في الواقع الحقيقي، ثم نشرع في تأمل تلك النفوس التي خلقناها في عالم من صنعنا نحن.[٢٩]

وقد استرسل ديفيد هارفي David Harvey انطلاقًا من هذه المزاعم؛ فأوضح الطرق التي نتبين عبرها كيف كان ماركس ضالعًا في مشروع فلسفة التنوير عن السيطرة على الطبيعة، في حين شدد هارفي في الوقت نفسه على مدى رفض ماركس للخط الفاصل بين الطبيعة والثقافة وتأكيده أن البشر هم كائنات اجتماعية وكائنات طبيعية في آنٍ واحد.[٣٠]



ترسم تلك الدعاوى السياق الذي زعمت فيه أنه بالرغم من وجود عنصر جسدي في مكونات الوجود البشري فإن "حجم هذا العنصر ومحتواه الحقيقي سيظل غير معروف إلى أن تتغير على الأقل تلك الجوانب القابلة للتغيير في تقسيم العمل الجنسوي".[٣١] وقلت كذلك أن الثقافة الغربية على وجه التحديد هي التي تختار أن تعامل أوجهًا من التكوين الجسدي للمرأة على أنه حدود معوقة. وكانت هذه الاستراتيجية أيضًا بمثابة محاولة للسير على طريق دونا هاراويي Donna Haraway التي تستند إلى شواهد في العلوم الطبيعة في محاولة منها للبرهنة بحجج قوية على أن الفصل بين الطبيعة والثقافة مسألة يجب رفضها. إن العلوم الطبيعية يجب النظر إليها بصفتها إنشاءً ثقافيًا، ومنتجًا من المنتجات الثقافية البشرية، فالطبيعة ليست شيئًا موجودًا من تلقاء نفسه، وإنما هي شيء يجري اختراعه وإعادة اختراعه من قبل المجتمعات البشرية، كما أنها شيء يتم اكتشافه. وكما تقول هاراويي "نحن نلم بأمر الطبيعة في الوقت نفسه الذي نبتدعها ونبتدع أنفسنا".[٣٢] وهي تضرب مثلاً بمشروع الخريطة الجنسية البشرية (human genome project) لتؤكد أن "التقنية العلمية هي ممارسة ثقافية في حقيقة أمرها" وأن الجينات نتاج مظاهر من الإنشاء الثقافي، ومن ثم فإن الطبيعة والثقافة تتحور إحداهما إلى الأخرى أو تتبادلان المواقع. "الطبيعة والثقافة تنخسف إحداهما لتسفر عن الأخرى".[٣٣] ليس هذا بمجرد علم رديء كما هو واضح بالنسبة لها، وإنما هذا العلم هو العلم الوحيد المتاح لنا. العلم هو الثقافة، في تعبيرها، ولعلنا نقول أيضًا إن الطبيعة هي الثقافة، وإن الثقافة لا يمكن التفكير فيها بشكل منفصل عن الطبيعة.[٣٤] وكما أوضح ماركس، ولعله ما من "طبيعة" موجودة سوى في الجزر المرجانية بالمحيط الهادي التي لم تخضع بعد للاكتشاف. وربما لم تفلح الاستراتيجية التي قصدتها باختياري لمصطلح "الجنس" بدلاً من "النوع"، وعلى نحو ما لم يكن مقدرًا لها أن تفلح في ضوء مفردات الجدال الذي كان دائرًا وقتها. فقد كان إدخال مصطلح "(النوع)" يمثل استراتيجية سياسية لتمييز الاجتماعي، والذي هو بالتبعية المتغير، من الطبيعي، والذي هو بالتبعية غير المتغير. ولست أجد حتى الآن لغة مصطلحية تنبذ التعارض بين الطبيعة والثقافة في سياق النظرية النسوية المعاصرة في الولايات المتحدة، ومع ذلك فإن ما أقدمت عليه يُعَدُّ محاولة من جانبي لتجريد الطبيعة من صفتها الطبيعية (to denaturalize nature) (وهذا تعبير هاراويي)، رغبةً في نبذ الخط الفاصل بينها وبين الثقافة. ثانيًا، كانت ثمة تعليقات تدعي أني أزعم اكتشاف وجهة نظر المرأة أو وجهة نظر النساء، فيما يمثل مزاعم معممة كونيًا عبر مختلف الثقافات، ومن ثم فإنني دخلت في ممارسة الجوهرانية. وتحتوي تلك التهمة على أربعة أخطاء رئيسة تبرز عبر المفردات الآتية: "عبر مختلف الثقافات"، "اكتشاف"، "المرأة" أو "النساء"، و"وجهة نظر". وسأعمل الآن على كشف هذه الأخطاء واحدًا بعد الآخر.



أولاً، مزاعم "عبر مختلف الثقافات": لقد أعلنت في مقالتي أنني أقصر قولي على "حيوات النساء في المجتمعات الغربية الطبقية"، وقلت إن البحث في مسألة تقسيم العمل بين الجنسين يسمح لنا بأن نبدأ –وإن لم يكن ننتهي– من "وضع الأساس لقيام منهج نوعي مادي تاريخي نسوي."[٣٥] وكذلك أوضحت في كتابتي أن الرأسمالية هي المسألة التي أركز عليها في المقام الأول.[٣٦] ومع ذلك، كانت هناك مشاكل مبعثها عدم التطابق في حيوات النساء المختلفة في سياق الرأسمالية الغربية، ولم تفعل تلك التباينات إلا أن تعاظمت مع تعاظم اتجاه الرأسمالية إلى العولمة وقيامها بإدخال النساء في صفوف العمالة المأجورة وفقًا لطرق شديدة التباين. ويبدو لي من الغريب حقًا أن أقدم عملاً يطرح نفسه بصفته محاولة لوضع أساسات مقاربة مادية تاريخية نسوية تقوم صراحة على منهج ماركس، ومع ذلك تتم ترجمته بوصفه محاولة مبنية على سلسلة من الادعاءات الفوق–ثقافية واللاتاريخية عن النساء عمومًا.

أما فيما يخص المنظور الأحادي، فأقر بأنني لم أولي مسألة الاختلافات بين النساء اهتمامًا كافيًا (وهو موضوع أعود إليه لاحقًا)، وفي هذا الشأن أعتقد أنني بحرصي على السير على خطى ماركس واستراتيجيته في تبسيط المجتمع الرأسمالي، ارتكبت نوع الخطأ نفسه الذي انتقدت بسببه كتابه **المال، والجنس، والسلطة** *Money, Sex and Power*، أي فكما أفضى تركيز ماركس على العلاقة بين طرفين –أحدهما هو الرأسمالي والآخر هو العامل– إلى سد الطريق أمام أنواع أخرى من العلاقات (مثل علاقات النوع)، فكذلك أفضى تركيزي على منظورين –أحدهما ذكوري والآخر نسوي– إلى بقاء علاقات اجتماعية مهمة أخرى خارج الحسبان.

ثانيًا، أما عن الرأي القائل بأن التأويل هو مقاربة معنية "باكتشاف الحقيقة" فقد ينطبق هذا التعبير على الإطار المعرفي الداعم لفلسفة التنوير الذي يتصور إمكان الوصول إلى الحقيقة بواسطة العقل دون تحديد موقع لهذا العقل وكأنه موجود في فراغ، إلا أنه تعبير يصعب استخدامه في وصف منهج ماركس، فبالنسبة إلى ماركس تلك التصورات عن حقيقة تنتظر أن يكتشفها العقل تمثل إشكالية عظيمة في عالم يتم تعريفه، وتشكيله، وعلى نحو ما صنعه، بفعل النشاط البشري ولا سيما العمل. فضلاً عن ذلك –وفي ضوء آراء ماركس التي تزعم أن البشر يبتدعون العالم الطبيعي كما يبتدعون أنفسهم كذلك– يصبح دور العقل أكثر تعقيدًا وأكثر هامشية على حد سواء؛ بفضل الدور الذي تلعبه الأيديولوجية في قلب الأمور في سياق الرأسمالية، حيث تطرح العلاقات المفترض أنها علاقات بين الناس على أنها علاقات بين أشياء. وأخيرًا، فإن أفكار المذهب العقلاني عن اكتشاف الحقيقة لا تتفق مع منهجية تعيد تعريف الحقيقة فتصفها بأنها "حقيقة وقوة أفكارنا عند الحركة



والفعل" وتؤكد على أنه ليس الهدف هو تأويل العالم بل تغييره.[٣٧] ويثير ذلك كله الشك في صدق أية مقولة بأن ماركس أو الماركسيين يعملون من منطلق السعي إلى اكتشاف الحقيقة، وبخاصة من خلال العقل، فذلك بمثابة إعادة كتابة ماركس على نحو يضعه في صف مفكري التنوير ويتجاهل التزاماته العميقة بمشاريع مضادة لهذه الفلسفة.

ثالثا، ترجمة المنظور من موقع نسوي إلى وجهة نظر للمرأة أو للنساء. تتكرر هذه النقلة كثيرًا، وهي تعكس سوء فهم بالغ لما أقصده (أنا ولوكاش) بفكرة المنظور من موقع [معين]. فقد كان من الواضح بالنسبة للوكاش أن منظور البروليتاريا لا يعني المطالبة بتبني ما قد يؤمن به العمال بوصفهم أفرادًا، وفضلاً عن ذلك، فقد كان واضحًا في المقدمة التي تصدرت عام ١٩٦٧ كتابه **التاريخ والوعي الطبقي** *History and Class Consciousness* أنه لا يقصد وعيًا ينسب إلى أولئك الموجودين في موقع اجتماعي معين (وهي المسألة التي تفسد العرض الذي قدمه في مقالته عن الوعي الطبقي). إن المنظور من موقع محدد ليس إلا أداة نظرية تسمح بأن نخلق عن العالم مسارد أفضل (أيْ أكثر موضوعية وإسهامًا في التحرير). ومن ثم، لا أدعي شيئًا معينًا عن الوعي الراهن للنساء الموجودات، وإنما أبدي رأيًا عن الشروط النظرية التي تهيئ إمكان خلق البدائل. ومن هذه الناحية، ثمة مساحة كبيرة مشتركة بين مشروعي وبين كتابات تريزا دي لورتيس عن الذوات الخارجة عن المركز. وقد أفلحت دونا هاراويي في التعبير عن المقصود حين كتبت الآتي:

> ليس المنظور من موقع معين بمثابة نداء من معترك التجربة المعيشة، يخاطب "المقهورين" أو يتحدث بلسانهم، بل هو وسيلة ذهنية ونفسية وسياسية إلى نوع من المعرفة أكثر ملاءمة، بمقاييس الموضوعية الشديدة، وهي مقاييس لا تميل إلى الجوهرانية بل ترتبط بظرفها التاريخي وموقعها المكاني والزمني. وما هذا المنظور إلا مسألة مشحونة بتوترات، ولكنها تظل ضرورية لممارسة الوعي المعارض (oppositional) والمتغاير (differential). إن المنظور من موقع نسوي تقنية عملية تستمد جذورها من التوق [إلى عالم أفضل]، وليس مجرد أساس فلسفي تجريدي.[٣٨]

وإذن، فبالعودة إلى المزاعم الخمسة الموجودة في مقالتي عن المنظور (أو بالأحرى المنظورات) من موقع نسوي، تلك التي يمكن صياغتها على النحو الآتي:



(١) تشكل الحياة المادية طرق فهم العلاقات الاجتماعية وتضع حدودًا على هذا الفهم. (٢) إذا كانت الحياة تتشكل من خلال طرق متعارضة فلا بد أن نتوقع وجود التعارض المماثل نفسه في رؤى الجماعات المختلفة. (٣) تقوم رؤية الجماعة الحاكمة بتشكيل العلاقات الاجتماعية التي تضطر كافة الأطراف إلى الاشتراك فيها، وبالتالي لا يجوز صرف النظر عنها بوصفها مجرد رؤية زائفة. (وأود في ضوء هذه الصياغة أن أبرز مدى المشكلة الموجودة في مزاعم كاتي فيرجسون عن أن استراتيجية التأمل تسعى إلى اكتشاف الحقيقة). (٤) إن الفهم أو الإدراك المتاح للجماعة المقموعة هو فهم يتأتى بعد جهد وكفاح، ويمثل إنجازًا يتحقق من خلال ممارسة التحليل المنهجي، ومن خلال الثقافة التي تنشأ عن النضال السياسي من أجل تغيير العلاقات الاجتماعية (وهي النقطة التي يغلب أن تغيب عن الملاحظة، والتي أرى أن وجودها في مقالتي يقوض أركان مزاعم أولئك الذين يدعون أنني أقدم فرضية عن "وجهة نظر للمرأة" نابعة من فطرتها وقائمة على البعد البيولوجي، كما تمثل أيضًا مفتاح فهم أسباب استخدامي لمصطلح من موقع "نسوي" بدلاً من موقع النساء). (٥) بوصفه رؤية واعية تشتبك مع معطيات الواقع، يعري المنظور من موقع نسوي العلاقات الحقيقية بين البشر ويكشف لا إنسانيتها، كما أنه يحمل دورًا تحريريًا.

إن كل ملمح من ملامح المنظور من موقع نسوي له أهميته، بيد أنني أفضل الآن التشديد أولاً على حقيقة أن هذا المنظور لا يتولد ببساطة -دون أي إشكال- بمجرد الوجود في موقع اجتماعي معين، وإنما هو محصلة نشاط نظري وعملي يجري بشكل منهجي منتظم، من دون أن يسعنا التيقن من إمكان تحققه. وقد يقتضي منا هذا التبني لمنظور من موقع نسوي نوعًا من التجوال النظري، فثمة مواضع ينبثق منها هذا المنظور بسهولة ومواقع أخرى تقتضي جهدًا أكبر. فلنتأمل عبارة بل هوكس الآتية:

> بفضل طريقة حياتنا كما كنا نعيشها على الحافة، تكونت لدينا طريقة معينة من رؤية الواقع. كنا ننظر من الخارج إلى الداخل كما كنا كذلك ننظر من الداخل إلى الخارج. كنا نركز انتباهنا في المركز مثلما في الأطراف. ... هذا النوع من الشعور باكتمال الصورة (wholeness) الذي انطبع في وعينا من خلال شكل حياتنا اليومية، هذا الحس هيأ لنا نظرة إلى العالم معارضة -نمطًا من الرؤية لا تعرفه الغالبية العظمى ممن يمارسون القهر ضدنا، وجعل لنا القدرة على مواصلة الحياة وقدم لنا العون على النضال



لتجاوز الفقر واليأس، وقوّى من اعتدادنا بالنفس وعزز التضامن بيننا.[39]

تقدم باولا مويا Paula Moya مسردًا أكثر تفصيلاً لهذه العملية، تحت عنوان "نظرية واقعية عن هوية التشيكانا ("realist theory of Chicana identity")، وهو وصف أتردد في أن أصادق عليه لأن تحليل باولا موي يتبع في رأيي الخطوط العامة للأطر المعرفية الخاصة بالمنظور من موقع [نسوي]. فهي تتبنى خمسة ادعاءات تعمل على دعم دعاوى الامتياز المعرفي (epistemological privilege). يأتي أولاً الادعاء بأن "الحقائق" الاجتماعية الواقعة (social "facts") التي "تكوِّن الموقع الاجتماعي لفرد ما ترتبط بعلاقة سببية مع نوع التجارب التي من شأنها أن تمر بها".* ويتمثل الادعاء الثاني في أن "تجارب الفرد تؤثر في تكوين هويتها الثقافية وإن لم تكن تحدد مصيرها تمامًا".[40] ومن ثم، يجب أن نتوقع أن العضوية في أية جماعة –سواء كانت عضوية اختيارية أم غير اختيارية– لها تأثيراتها في كل الأحوال. ثالثًا، يجب أن ندع الباب مفتوحًا أمام احتمالات الخطأ أو التغير مع الوقت، فالكاتبة نفسها تحكي أنها تحولت "متأخرة وبدون طقوس احتفال" إلى أمريكية مكسيكية بدلاً من فتاة "أسبانية" من نيو مكسيكو، بمجرد أن انتقلت إلى العيش في ولاية تكساس. رابعًا، إن بعض الهويات (أو جوانب من الهوية) "لها قيمة معرفية أعلى من قيمة الهويات الأخرى التي قد يدعيها الفرد لنفسه.[41] والمحك هنا هو مدى تمكن مسرد أو آخر للهوية من الإحاطة بالتفاعل بين مختلف المحدِّدات التي تكوّن موقع المرء الاجتماعي، ومن هنا تبدو باولا مويا مقنعة؛ إذ ترى أن هوية التشيكانا هي بالنسبة لها الهوية التي يتمتع منظورها المعرفي بأبلغ صلاحية. خامسًا، ترى أن لموقع المرء في سياق علاقات القوة لا سيما علاقات التسيد مكانةً محورية فيما يخص عوامل تحديد الصلاحية أو الشرعية المعرفية والتميز المعرفي.[42] وأخيرًا، تتطلب "نظرية واقعية عن الهوية النضال المعارض بوصفه الخطوة الضرورية (وإنْ تكن غير كافية) تجاه تحقيق وضع متميز معرفيًا".[43]

ثمة أخريات (أو آخرون) وجدن في تبني منظور من موقعهن مسألة ليست بهذه السهولة، على أساس أنها عملية تقتضي فهمًا جديدًا للبنية الاجتماعية التي يحتل المرء موقعه داخلها. ويفيدنا في هذا الصدد عمل ميشيل كليف Michelle Cliff على وجه الخصوص، فهي تصف الصعوبة التي وجدتها– وهي امرأة فاتحة البشرة من جامايكا حصلت على درجة الدكتوراه وتتناول موضوع عصر النهضة في إيطاليا– أثناء محاولتها أن تقترب من نفسها بوصفها ذاتًا، أو –في لغتي أنا– أن تتبنى

* من المؤسف أن كلمة "فرد" لا تقبل التأنيث، مما يجعل صياغة الكاتبة مستحيلة نحويًا في اللغة العربية. (المترجمة)



منظورًا من موقعها. وهي تقرر في "ملاحظات عن فقدان النطق" "Notes on Speechlessness" أنها قد استبطنت بالفعل "الرسالة التي تعزز المركزية الإنجليزية (anglocentrism)، وتؤكد تفوق الجنس الأبيض".[٤٤] كما تلاحظ أنها عبر المشاركة في الحركة النسوية شرعت تستعيد الجزء الأفريقي منها وتطالب به، بيد أنها تعرف جيدًا صعوبة هذا المشروع. وتقول في كتاب سابق لها إنها كانت تكتب مثل شخص عاجز عن "الإمساك بلغة جامايكا الوطنية" فتلجأ إلى الإنجليزية، ولكنها مع ذلك تكتب من منطلق وعي نسوي ووعي بالاستعمارية، ومعرفة تكتنفها كراهية النفس.[٤٥] ولكنها حين بدأت تكتب على نحو يضع هويتها وتجربتها هي في نقطة المركز لاحظت أن أسلوبها في الكتابة صار أشبه بأسلوب الاختزال (shorthand): "اكتبي بسرعة قبل أن يقفشك أحد، قبل أن تقفشي نفسك".[٤٦] إن كتابتها تستمد روحها وشكلها من غضب صاحبتها العارم، وتمثل علامة واضحة وجلية على النضال - السياسي والشخصي على حد سواء- الذي يصاحب عملية شغل موقع يظهر منه النظام السائد واضحًا للرؤية بكل تشوهاته.

إن مظاهر الصراع التي تعرضها ميشيل كليف تفيد أيضًا في إيضاح التهمة الأخيرة من التهم الموجهة ضد مقالتي الأصلية، ومؤداها أني أصف "منظورًا للنساء" يتكون بفضل القهر ولا يعي دوره المشترك في قهر الآخرين. كما يبدو واضحًا من حديثي عن أن المنظور من موقع معين ليس شيئًا موجودًا وإنما هو شيء للإنجاز، فإن هذا المنظور لا يتألف من القهر فحسب، ولا يتقلص إلى مسألة سياسة رفع راية هوية -أو ما يعرف بسياسة الهوية (identity politics)[*]- كما هو العهد في فهمها. ولعل فردريك جيمسون قد التقط المغزى بأوضح ما يكون حين قال إن تجربة القمع والعنف، وتسليع قوة الطبقة العاملة، تُنتج عبر حركة جدلية الجانبَ الإيجابي في محتوى تجربة العمال، ألا وهو وعي السلعة بنفسها.[٤٧] ومرة أخري نجد في أعمال ميشيل كليف ما يهدينا في طريقنا، فهي تنظر إلى الماضي خلفها في محاولة منها أن تتعرف على ما حدث: "متى أخذنا **نحن** (أهل جامايكا من ذوي البشرة الفاتحة ومن

[*] عبارة Identity Politics تحيل إلى نطاق واسع من النشاط السياسي والتنظيري مبني على تجارب مشتركة بين أعضاء جماعة اجتماعية تعاني من (الشعور بـ) الظلم أو القمع أو التهميش أو عدم تقبلها في المجتمع الأوسع والثقافة السائدة المحيطة بها (وهي عادة المجتمعات الغربية الليبرالية). وتكمن السمة التي تميز هذه السياسة وتعطيها تعريفها في أن هذه الجماعات لا تطلب الاعتراف بها وقبولها "بالرغم من" كونها مختلفة، وإنما "على أساس" كونها مختلفة، أي بصفتهم/هن سودًا، أو نساءً، أو مثليين، أو مثليات، إلخ. وهي سياسة كانت ولا زالت مثار جدالات عديدة بين مؤيدي فكرة "التعددية الثقافية" ومعارضي خطر تثبيت الاختلاف بصفته جوهريًا أو طبيعيًا لا نتاج إنشاءات اجتماعية وثقافية تعكس علاقات القوة (انظر/انظري المقالة السابقة: "التجربة").



الطبقة الوسطى) مكانهم لننوب عنهم في ممارسة القهر؟"[٤٨] فميشيل كليف تعي بوضوح حقيقة تورطها في ممارسات الإمبريالية والعنصرية، وهو دور يمثل جانبًا محوريًا في قدرتها على وضع نفسها في سياق نقدي.

إعادة صياغة بعض الأفكار

ومع ذلك، تبقى مشاكل فعلية في النظرية كما طرحتها، وهي على وجه التحديد أنها أدت إلى ابتلاع الفئات النسوية "الموسومة" ("marked") (أي النسويات الملونة) في فئة النسوية غير الموسومة، التي تعني بالتالي البيضاء، وكذلك إدراج فئة النسويات المثليات (lesbian) داخل فئة النسويات الغيريات (straight)، فيما يعد تكرارًا لنهج المعهود من إدراج النساء داخل فئة "الإنسان/الرجل" ("man"). أي أنني حين سرت على نهج ماركس الذي لجأ إلى اختزال العالم في طبقتين، وتبني نموذج مكون من رجلين/قطبين (two-man model)، انتهى بي الحال إلى الوقوع في مشكلة مشابهة لمشكلته –أي عدم القدرة على رؤية بعض المحاور المهمة في علاقات السيطرة والتسيد على الرغم من الوعي بمفعولها. فعلى سبيل المثال، كان ماركس يرى في الأرامل جزءا من الشريحة السفلى في الجيش الاحتياطي من العاطلين، وعلى الجانب الآخر فقد ترك مسألة عمل النساء في إعادة إنتاج الطبقة العاملة تمر عليه مرور الكرام. كذلك، بينما ألتفت أنا أيضًا إلى وجود اختلافات عنصرية وطبقية في إطار تقسيم العمل الجنسوي، لم أقم مع ذلك بتهيئة حيز نظري يوليها الدلالة والأهمية المطلوبة.

ومن خلال إعادة النظر في أطروحتي عن المنظور من موقع نسوي، أود أن أعطي هذه الفكرة منحى تعدديًا وأن أحفظ لها في الوقت نفسه جدواها بوصفها أداة نضال ضد الجماعات المتسيدة. وأعتقد أن المهمة التي تواجه كل المنظّرات (أو المنظرين) المعنيات بالتغيير الاجتماعي هي مهمة العمل على إنشاء بعض الأسس النظرية للتضامن السياسي. ولا تشكل هذه الأسس بديلاً عن العمل الجماعي وبناء التحالفات بل هي بمثابة ملحق لها. وإذ أتولى مراجعة التصور المتعلق بالمنظور من موقع نسوي، فإني أستمد ما يشد أزري من عدد من الجهود المماثلة تقدمت بها أخريات (أو آخرون) من اللواتي يدعون إلى منظور يبدأ من أسفل الدرج.[٤٩]

وجدت في إسهامات فريدريك جيمسون Fredric Jameson بشكل خاص، جدوى وعونًا على إعادة التفكير في طبيعة المنظور من موقع [معين/نسوي]، فهو يقول إن "الافتراض المسلم به هو أن كل جماعة –بفضل موقعها الهيكلي في النظام الاجتماعي وبفضل الأنواع المحددة من القهر والاستغلال التي ينفرد بها هذا الوضع– تتكون فيها طريقة شعور ورؤية للعالم تخصها على صعيد ظاهراني (phenomenologically specific)، على نحو يسمح لها أن ترى –ولا مناص لها من



أن ترى وأن تعرف- معالم من العالم تبقى معتمة، غير مرئية، أو محض عرضية وثانوية بالنسبة إلى الجماعات الأخرى".[٥٠]

ويرى جيمسون بوضوح أن الفكرة في كل الحالات تتلخص في إمكان التفكير بطريقة جديدة على أساس أن هذا الإمكان ملازم -بالضرورة- لكل موقع اجتماعي، وهي ليست مسألة استعداد فردي للعمال، وبالتأكيد ليست "خصائص غامضة قائمة في المنظور الجمعي لطبقة البروليتاريا".[٥١] ويشدد جيمسون على الشروط المسبقة التي يجب توافرها في تحليل من النوع الماركسي: تشخيص العوائق والحدود أمام المعرفة وكذلك الملامح الإيجابية مثل القدرة على التفكير بلغة السيرورة (process).

وينظر جيمسون إلى نظريات المنظور من موقع نسوي على أساس زعمها بأن تجارب النساء تولد إمكانات معرفية جديدة وإيجابية (وينبغي هنا وضع خط تحت فكرة الإمكانات والقدرات الكامنة). وهو يقول بأن نظرية المنظور من موقع [معين/نسوي] تطالب "بالتفرقة بين مختلف التجارب السلبية المتعلقة بظروف مقيدة ومانعة (constraints)، بالتفرقة بين **الاستغلال** الذي يكابده العمال وبين **مظاهر القهر** التي تعانيها النساء.[٥٢] فنحن إذا كنا ننطلق من مشروع نسوي يمكننا المطالبة بأهمية تمييز المواقف التي يصلح أن توصف بأنها ظروف منع وتقييد. وينظر جيمسون بعين الاعتبار إلى تجربة يهود أوروبا الوسطى التي يصفها بأنها تجربة خوف يعبر فوق فواصل الطبقة و(النوع)، وهو يقول إن الخوف تجربة تعرفها جماعات أخرى، إلا أنه بالنسبة إلى هذه الجماعة يُعَدُّ تجربة تُشَكِّلُ تكوينها.[٥٣] ومن ثم، فهو يبين أهمية القيام بتفكيك مفهوم القهر إلى "تلك المواقف العينية التي نشأ منها"، وفحص مختلف البنى المقيدة التي تخبرها الجماعات المَسُودة، مع الاحتفاظ بنظرة إلى كل شكل من أشكال السيطرة والتسيد على أساس أنه ينتج منظورًا معرفيًا أو رؤية من أسفل تخص هذا الشكل دون غيره.[٥٤]

نحن في حاجة إلى نظرية خضعت لتنقيح وإعادة بناء، لا تأخذ عن ماركس وحده، وتحتوي على عدد من المعالم المهمة لنظريات المنظور من موقع [نسوي/معين]، مقابل نظريات ما بعد الحداثة. أولاً، بدلاً من التخلص من مفهوم الذاتية يجدر بالجماعات المقهورة أن تنخرط في العملية التاريخية والسياسية والنظرية التي عبرها نشكل أنفسنا بصفتنا ذواتًا فاعلة في التاريخ وبصفتنا موضوعات له كذلك. نحن في حاجة إلى التعرف على أنفسنا حقيقةً، وألا ننسى أثناء ذلك أن نجعل هذه الـــ"نحن" الزائفة تتفكك إلى مكوناتها بتعددها الحقيقي وتنوعها الحقيقي. ولن يصعب أن نتمكن انطلاقًا من هذه التعددية الملموسة أن نكوّن مسردًا ينقل شكل العلاقات الاجتماعية كما نراها من أسفل. ولا أحاول بذلك الإيحاء بأن القهر يولّد بشرًا أفضل، بل على العكس أرى أن تجربة الخضوع والتهميش تخلف علامات وندوبًا عديدة، وإنما أقصد الإشارة إلى أن الجماعات المهمشة يصعب أن



تخطئ فتتصور نفسها ممثلة "الإنسان" بشكل مطلق أو عام، كما أردت الإيحاء بأن تجربة القهر قد تكون قادرة على إفساح المجال لرؤى جديدة مهمة في فهم الحياة الاجتماعية.

ثانيًا، من المهم أن نمارس التفكير بالاستناد إلى قاعدة معرفية (إبستيمولوجية) تقول بأن المعرفة (knowledge) شيء ممكن، وأعني المعرفة لا مجرد حديث أو خطاب عن كيفية عمل علاقات القوة على إخضاعنا، ولن تتوفر لنا الثقة المطلوبة للعمل إن كنا نعتقد أنه ليس بوسعنا معرفة أمر هذا العالم. وليس من الضروري أن نؤمن بأن المعرفة التي بين أيدينا معرفة مطلقة، وإنما يلزمنا فقط "قدر لا بأس به" من اليقين.[٥٥]

ثالثًا، نحن في حاجة إلى نظرية معرفية تقر بأن أنشطتنا العملية اليومية تحتوي على طريقة فهم العالم، قد تكون مطوَعة (subjugated) ولكنها حاضرة. وأشير هنا إلى طرح جرامشي القائل بأن الناس جميعًا مفكرون وأن كل فرد له إطار معرفي عامل. المسألة إذن هي أن نتعرف على الأطر المعرفية المتضمنة في شتى ممارساتنا، وبالإضافة إلى ذلك ألا نتخلى عن قولنا بأن الحياة المادية لا تشكل فهمنا للعلاقات الاجتماعية فحسب بل تجعل له حدودًا أيضًا، وأنه في سياق أنساق التسيد تكون الرؤية المتاحة للجماعات الحاكمة رؤية جزئية تقلب النظام الحقيقي للأمور.

رابعًا، ينبغي أن تقر نظريتنا المعرفية بصعوبة خلق البدائل، إذ تعمل الجماعات المتسيدة –الحاكمة على أصعدة الطبقة والعنصر و(النوع)– على تشكيل العالم على نحو يُكَوِّنُ العلاقات الاجتماعية–المادية التي تضطر جميع الأطراف إلى المشاركة فيها، وبالتالي لا يصلح أن ننبذ رؤيتها ونصرف النظر عنها على أساس أنها مجرد رؤية زائفة أو مضللة. ومن الناحية الأخرى، يجب على الجماعات المقهورة أن تناضل حتى تحقق فهمًا يخصها، وأن تدرك أن ذلك يتطلب جهدًا في التنظير ويحتاج إلى نوع من الثقافة لا يتولد إلا من النضال السياسي.

خامسًا، هذا الفهم الذي يتوصل إليه المقهورون يكشف العلاقات بين الناس على حقيقتها اللاإنسانية، ومن ثم تتولد معه الدعوة إلى الفعل السياسي.

في ضوء هذه الاحتياجات، وفي ضوء إضافات فريدريك جيمسون الممتدة من أطروحات نظريات المنظور من موقع [معين/نسوى]، وانطلاقًا من الرغبة في محاولة تطوير أسس نظرية لإقامة ائتلافات، أقترح أن نقرأ معًا عددًا من المقولات الخاصة بالرؤية من أسفل الدرج، أو منظورات الجماعات التابعة (subaltern groups)، وأؤمن بأنه على الرغم من التباين في التفاصيل الظاهراتية (phenomenological)، ثمة عدد من الصلات التي يمكن إقامتها، والتشابهات أو التماثلات التي يمكن رؤيتها، بين مختلف المعارف التي تتولد عن تجارب الجماعات المسودة. وأود على وجه الخصوص اقتراح أن تتعلم النسويات البيض إمكانات



التضامن، على أيدي نسويات الولايات المتحدة الملونة، والذوات في مرحلة ما بعد الاستعمار.*

ثمة قضايا مهمة ما زالت في حاجة ماسة إلى مزيد من الجهد والدراسة. أولاً، هناك مسألة مكانة "التجربة" وتأويلها، وأهم ما فيها التبعات السياسية لتناول التجربة بأشكال مختلفة. ثانيًا، في السياق الأمريكي خصوصًا (وربما الناطق بالإنجليزية عمومًا)، ما زالت تعوزنا المعرفة الكافية بكيفية إنشاء الجماعات وتكونها، حيث يجب النظر إلى فكرة الجماعات لا بوصفها تجمعات من الأفراد، بل بوصفها جماعات تكونت من خلال القهر والتهميش، يجمع بين أعضائها قدر من التجربة المشتركة كافٍ لتوليد إمكان توصل كل جماعة إلى فهم أوضاعها بطرق تمكّن حركاتها المعارضة وتقويها. ثالثًا، لدي قناعة بأن ثمة جهدًا كبيرًا لا بد من بذله لإحكام دراسة الصلات التي تربط بين السياسة والأسس المعرفية ودعاوى الإطار المعرفي المتميز، من أجل استحداث طرق جديدة في فهم فكرة المعرفة الواعية التي تشتبك مع معطيات الواقع وتخضع للمساءلة.

وحتى نفهم هذه المنظورات والمعارف التي تقوم هذه المنظورات بدعمها وتوليدها وصياغتها، يجب أن نفهم –على الأقل– الخطوط العريضة للمواقف والأوضاع الجائرة التي تنشأ من قلبها، أو بعبارة أوضح، يجب أن نفهم المشاكل الوجودية التي يتعين على الرؤية التي تتكون للمقهورين أن تستجيب لها. ولب الموضوع هو أن الجماعات المسودة تعيش في عالم تَشَكَّلَ بنيانه على أيدي أطراف أخرى من أجل أغراضها، وهي أغراض أقل ما يقال عنها إنها ليست أغراضنا نحن بل أغراض تقف بدرجة أو بأخرى موقفًا معاديًا وضارًا بتطورنا بل وحتى بوجودنا. وتأخذ هذه العملية أشكالاً متنوعة، على الصعيد العالمي والمحلي معًا. ثمة "افتراض عن الغرب بوصفه المرجع الأول بالنسبة إلى النظرية وكذلك الممارسة"، على الأقل كما عبر عنه كارلوس فوينتس Carlos Fuentes من منظور المكسيك: "إن العالم الأمريكي الشمالي يعمي أعيننا بطاقته، نحن لا نرى أنفسنا لأننا لابد أن نراكم أنتم".[٥٦]

* ذات ما بعد الاستعمار: مفهوم مرتبط بدراسات ونظريات ما بعد الاستعمار وكذلك ما بعد الحداثة، ويعبر باختصار عن التشظي أو التجزؤ في هوية الشعوب التي عاشت تجربة الاستعمار، و توزع الذات بين "الشرق" و"الغرب"، وعجزها عن أن تنشئ لنفسها هوية مكتملة، كما يعبر أحيانًا عن تعدد جوانب هوية ذات ما بعد الاستعمار ولجوئها إلى إبراز/استخدام هويات مختلفة تبعًا للسياق. وهذا المفهوم شأن مفاهيم أخرى يظل تعريفه محل مراجعة وتجاذب بين مدارس مختلفة، ويكتسب مدلولات ترتبط بخطاب الكاتب أو الكاتبة التي تستخدمه، ولعله يشير هنا إلى المنظور الذي يتاح لذات ما بعد الاستعمار بسبب احتلالها أكثر من موقع.



وإنطلاقًا من هذا المنظور، تمر الجماعات المسودة بسلسلة من الخبرات المقلوبة والمشوهة والمحرفة والمطموسة من الممكن أن تلعب دورها في تكوين هذه الجماعات من الناحية المعرفية. ""الافتراض المسلم به هو أن كل جماعة، بفضل موقعها البنيوي في النظام الاجتماعي وبفضل أشكال القهر المعينة" المتأصلة في هذا الوضع، تعيش العالم على نحو يسمح لها، بل "يجعل لا مناص لها من أن ترى وأن تعرف معالم من العالم تبقى معتمة، غير مرئية، أو محض عرضية وثانوية بالنسبة إلى الجماعات الأخرى".[٥٧]

ولننظر على وجه خاص إلى تجربة بالغة القوة من تجارب قلب الأمور؛ فثمة مسألة يغلب ورودها بوصفها أحد الملامح التي يتسم بها وعي الجماعات المسودة؛ إذ تصير على وعي بعلاقات التسيد وبإمكانات التغير كليهما معًا، تتمثل في شعورهم بــ"عَتَه" ("insanity") أو "عدم واقعية" ("unreality") الوضع "الطبيعي". هكذا تكتب ميشيل كليف Michelle Cliff عن أهل جامايكا ذوي البشرة الفاتحة المنتمين إلى الطبقة الوسطى، فتقول:

> كنا نمارس التمييز على أساس لون البشرة، وكنا نتطلع إلى منزلة الطرف القاهر ... كنا مقتنعين بمبدأ تفوق البيض. إن نحن فشلنا، ... معنى ذلك أن الجزء الداكن فينا تغلب علينا: نوع من عدم التوازن الموروث وكأنه مصير محتوم كتب على طائفة الكريول (Creole).*

وهي تأخذ خطوة إلى الخلف لتلقي نظرة على ما كتبته فتقول عنه إنه "يبدو كأنه من باب الخرافات بل حتى الأساطير، وإنه لكذلك بالفعل. إنه أمر جنوني".[٥٨] ولنتأمل أيضًا حالة امرأة سوداء من الولايات المتحدة تقول للشخص الذي يجري معها مقابلة: "لقد شببت حتى أصبحت امرأة في عالم بقدر ما يتصف المرء فيه بالعقل لا بد وأن يظهر بصفته أشد جنونًا".[٥٩]

أما إدوارد جاليانو Eduard Galeano وهو يكتب عن الوضع في أمريكا اللاتينية فقد سجل الملاحظة الآتية:

> "الحرية" في بلادي هي اسم معتقل مخصص للسجناء السياسيين، و"الديمقراطية" تظهر جزءًا من لقب مختلف نظم حكم الرعب، وكلمة "الحب" كلمة تعرِّف علاقة

* الكريول: مواطنو جامايكا، أو غيرها من جزر الكاريبي، المنحدرون من أصول فرنسية.



الرجل بسيارته، و"الثورة" كلمة تعد وصفًا لما يمكن أن يحدثه في مطبخك سائل تنظيف جديد.[٦٠]

وهو يضيف:

لماذا لا نقر بوجود نوع من الإبداع والابتكار في هذا التطوير لتكنولوجيا الرعب؟ إن أمريكا اللاتينية تقدم إسهامات ملهَمة في تطوير وسائل التعذيب ... وفي زرع الخوف.[٦١]

هذا النوع من فهم الأطراف المقهورة للصور المقلوبة المفروضة عليها يؤدي إلى إعادة تكوينها لفهمها عن الجماعة المتسيدة. وبتغير هذا الفهم يمكننا أن نندهش أمام التشابه الكبير في الوصف. ومن ثم، يمكن لنا طرح الأسئلة وصياغة صور من الوصف لأوضاع تتميز باختلافها الشاسع. وهكذا، نجد أسئلة تثار في أوساط الكتاب والكاتبات من النسويات ومن العالم الثالث ومن مدرسة ما بعد الاستعمار.

بعيدًا عن كونهم يمتلكون قدرًا أكبر من المال والسلاح، ماذا في العالم الأول يجعله بأي شكل من الأشكال أفضل من بلادنا غير المتطورة؟ هل أن الأنجلو ليسوا في حد ذاتهم حقيقةً جماعة عرقية من أشد القبائل عنفًا على وجه الأرض وأكثرها ميلاً للعداء الاجتماعي؟[٦٢]

وهناك أيضًا ملحوظة يكتبها طالب من تيار الراديكالية السوداء قائلاً:

ثمة نوع من الشعور بأن شيئًا من قبيل الهوس العميق بالملكية يمثل اعوجاجًا في حضارة تمكنت من التنظيم والاحتفاء –على نطاق يتجاوز ما سلف من تجارب البشر– بمظاهر التدهور الوحشي في الحياة وأشد انتهاكات المصير الإنساني.

وهو يضيف أن الشك يتعاظم في أن "ثمة حضارة أصابها الجنون بفعل ما فيها من افتراضات وتناقضات شاذة، وهي الآن تسرح في أرجاء العالم منفلتة العقال".[٦٣]



وقد عبر جابرييل جارسيا ماركيز -في خطابه بمناسبة حصوله على جائزة نوبل- عن ما لهذه الأنواع من التجارب من آثار في المعرفة والأطر المعرفية، فجاءت هذه المقولة الغنية:

> إن مشكلتنا العظمى هي عدم توافر وسائل اعتيادية تجعل لحياتنا طعم الصدق. هذا هو -أيها الأصدقاء- مكمن شعورنا بالوحدة والعزلة. ... إن تأويل واقعنا عبر أنماط ليست ملكنا يزيد من عدم معرفتنا بأنفسنا ويجعل حريتنا تتضاءل وشعورنا بالوحدة يتفاقم أكثر فأكثر.[٦٤]

المحصلة هي أن أعضاء الجماعات المسودة والمهمشة (على خلاف البيض والذكور والأوروبيين) يداخلهم -رغمًا عنهم- شعور بأنهم يقطنون عوالم متعددة في وقت واحد. وقد وصف و.أ. ب. دي بوا W. E. B. Du Bois هذا الوضع من منظور أمريكي أفريقي، فقال: "إنه شعور غريب، ذلك الوعي المزدوج، ذلك الإحساس بأن الواحد لا ينظر إلى نفسه إلا عبر عيون الآخرين، بأن الواحد يقيس نفسه بمقياس عالم يتطلع نحوه بنظرة ازدراء ساخر وشفقة".[٦٥]

إن دلالة هذه التجربة وأهميتها في تطوير المعرفة والخبرة مسألة خضعت لطرق عديدة من الوصف. فقد قلت في مقالتي "المنظور من موقع نسوي" بالنسبة إلى النساء (البيض) في المجتمع الصناعي الغربي فإن تجربة الحياة في ظل البطريركية تفسح المجال أمام إمكان استحداث فهم لزيف الرؤية السائدة ومنظورها الجزئي، وتكوين رؤية عن الحقيقة أكثر عمقًا وتعقيدًا من الرؤية الأولي. وثمة آخرون غيري تقدموا بأطروحات مماثلة عن طبيعة المعرفة المتاحة للجماعات المخضَعة. فهكذا تكتب كومكوم سانجارى عن شعوب "العالم الثالث"، حيث صعوبة التعرف على الواقع الحقيقي (fact) في خضم "التحريفات التاريخية والسياسية التي لها أثر بالغ في تشكيل هذا الواقع والتوسط في فهمه، "وتسوقهم هذه الصعوبة إلى فرض مستوى مختلف من واقعية فعلية (factuality)"، أو سطح يجعل من وجود مفهوم للمعرفة يراها مؤقتة ومفهوم للحقيقة يراها مشروطة بالتاريخ المحيط بها، ليس فقط مسألة ضرورية للفهم بل أيضًا وسيلة تساعدنا بدورها على العمل من مواقع ذات أبعاد محلية وآنية". وهي ترى أن هذه الواقعية المبتدعة تتجح لأنه "إنْ كان الواقع يتشكل تاريخيًا بحيث يجعل مكمن القوة/السلطة الأجنبية خافيًا عن النظر، وإنْ كان الواقع من الممكن بالتالي أن يكون شيئًا غير ذاك الظاهر لعموم النظر، فإن هذه الواقعية المبتدعة تعالج مشكلة الحقيقة عند مستوى يعيد اختراع نمط للمرجعية أكثر شمولاً واتساعًا".[٦٦] وإذ تكتب جلوريا إنزالدوا من منطلق تجربة امرأة أمريكية



مكسيكية (تشيكانا) تعيش على حدود ولاية تكساس مع المكسيك، فهي تصف ظاهرة مشابهة في إطار يستدعي إلى الخاطر نقاش سانجاري. فتشير لا إلى تجربة الحياة في واقعين اثنين وبالتالي إلى اضطرارها للوجود في سطح بيني (interface) فقط وإنما كذلك إلى "القدرة" (la facultad)* على رؤية "البنية العميقة الموجودة تحت السطح" من خلال النظر إلى الظواهر السطحية. كما تزعم أن تلك القدرة أو الملكة تتوافر أكثر ما تتوافر لأولئك الذين يتعرضون للنصيب الأكبر من الهجوم: النساء، المثليين من كل العنصريات، ذوي البشرة الداكنة، المنبوذين، المضطهدين، المهمشين، الأجانب"، وما ذلك إلا وسيلة (تكتيك) للبقاء يتولى هؤلاء المحاصرون بين عالمين حرثها في أنفسهم دون أن يدروا، ولكنها كما تقول "قدرة كامنة فينا جميعًا".[٦٧]

هذه المعارف المتاحة لتلك الذوات التي تتسم بتعدديتها لها خواص مختلفة عن تلك التي تخص الذات في فلسفة التنوير، والتي هي ذات مجردة عن الجسد (disembodied) بلا تنوع داخلي. فضلاً عن ذلك، وبالرغم من الخصوصية التي تميز كل مثل من أمثلة الرؤية من أسفل، فإن هذه الرؤى تجمع بينها عدة جوانب جوهرية مشتركة، من ضمنها خواص التعدد، وإمكان تحديد موقعها زمنيًا ومكانيًا وثقافيًا، واختلاف طرق مثولها جسمانيًا، وأخيرًا أداؤها دور وجهات نظر اجتماعية وجمعية، أي منظورات من مواقع معينة. وقد لا يتسع المجال لمناقشة هذه الخواص تفصيليًا إلا أنه يمكنني عرض بعض من خطوطها العريضة هنا.

تلك معارف لها موقع زمني ومكاني محدد، أي معارف سياقية** (situated knowledges)،[٦٨] ومن ثم فهي معارف نسبية، معارف ثقافات وشعوب أو جماعات محددة. ولأنها معارف مرهونة بسياق، فهي تمثل رد فعل يرتبط بالتجسد (embodiment) –أي المثول الجسدي– بشكل محدد أو في واقع معين. لقد أمست أجساد المسودين تلعب دور العلامات التي تشير إلى القهر الذي نمارسه.

إن الالتفات إلى ملامح الموقع الاجتماعي الذي تحتله الجماعات المسودة، يمكننا من وصف شكل هذه المعارف. وتعبر هذه المعارف –بفعل هذه الملامح–

* كلمة باللغة الأسبانية تعني قدرة أو ملكة.

** Situated Knowledges: المعرفة السياقية مفهوم مبني على فكرة أنه لا وجود لحقيقة واحدة نسعى إلى اكتشافها، وأن أية معرفة ليست إلا معرفة جزئية نسبية، ترتبط بسياق إنتاجها وموقعها مكانيًا وزمنيًا. وقد أطلقت المصطلح المنظّرة النسوية دونا هاراوي (في بداية التسعينيات) منتقدة زيف معايير الموضوعية في الفكر والممارسة العلمية الغربية (التي تتجاهل مثلاً أن الذات تخبر الحياة والعالم من خلال جسد معين). وامتدادًا لهذا الخط ثمة تصور عن "الموضوعية النسوية" بصفتها مجموعة من المعارف الجزئية والمنظورات المختلفة نسعى إلى إيضاح العلاقات بينها من خلال ذوات متعددة ومتحركة.



عن واقع تعددي ومتناقض، إنها معارف غير ثابتة إذ تتغير وتقر بأهمية أن تتغير بتغير الظرف التاريخي وتوازنات القوى. وهي تقف من الثقافة السائدة موقفًا نقديًا وفي الوقت نفسه لها مواطن ضعفها أمام هذه الثقافة، وهي أيضًا منفصلة عنها ومعارضة لها، كما تظل محتواة داخلها. وتعبر جلوريا أنزالدوا عن هذه الخصائص في قصيدتها:

أن تعيش في أرض الحدود يعني
أنك في دارك، غريب أينما كنت
الخلافات حول الحدود قد سُوِّيت
دفعات الرصاص مزقت الهدنة
وأنت جريح سقط في المعركة
ترد الهجوم مقاتلاً، ناجيًا.[٦٩]

هذه كلها علامات على إنجاز يتحقق من خلال النضال، سلسلة من المحاولات الجارية حتى يحول المقهورون دون أن يصبحوا خافين عن الأنظار، دون أن يتحطموا على أيدي الثقافة السائدة.

غير أن الأمر لا يتوقف عند هذا الحد، فتلك المعارف النابعة من موقعها المحدد يمكن لها أن تشكل بدائل، فهي تفتح الباب أمام إمكانات قد تتحقق أو قد لا تتحقق. وبقدر ما تكون هذه المعارف واعية بنفسها على مستوى افتراضاتها تسهم في توفير خيارات معرفية جديدة. فإنْ حَدَثَ وتَكَوَّنَ وعيٌ لدي أصحاب تلك المعارف بحقيقة النضالات التي تمثلها رؤاهم وتعبر عنها يصبح من الممكن لتلك النضالات أن تتعدى حدود محاولات البقاء على قيد الوجود فتتعرف على الدور المحوري الذي تلعبه علاقات القوة المنهجية، ويمكن لتلك المعارف أن تصبح معارف واعية تشتبك مع معطيات الواقع وتخضع للمساءلة. ولأنها معارف الأطراف المسودة فإنها "خبيرة بأساليب الإنكار" التي تشمل الكبت والنسيان والاختفاء.[٧٠] ومن ثم، يمكنها –مع إقرارها بعدم ثباتها وبعدم إمكان تحققها كاملة– أن تطالب بالاعتراف بها بوصفها مسردًا عن الواقع يتسم بقدر أكبر من الصدق والتوازن، يمكنها أن تمثل ما أطلق عليه فردريك جيمسون وصف "نسبانية متحلية بمبادئ" ("principled relativism"). إن تلك المعارف الواعية بطبيعتها –من حيث هي معارف مرتبطة بسياق وموقع– يجب أن توجه جل اهتمامها إلى تغيير علاقات القوة المعاصرة، ومن ثم يمكنها الإشارة إلى اتجاه يتجاوز الحاضر.



[١] هذه القائمة تضم في العادة: دوروثي سميث Dorothy Smith وماري أوبريان Mary O'Brien وهيلاري روز Hilary Rose (وسابقًا إليزابث في Elizabeth Fee وجين فلاكس Jane Flax)، كما أصبحت في عهد أحدث تضم أيضًا منظّرات مثل أليسون جاجار Alison Jaggar وساندرا هاردنج Sandra Harding وباتريشيا هيل كولينز Patricia Hill Collins اللاتي تربطهن بالمنظور من موقع نسوي علاقات أكثر تعقيدًا. وتغيب عن القائمة كاتبات مثل: دونا هاراويي Donna Haraway وتشيلا ساندوفال Chela Sandoval وبل هوكس bell hooks وباولا مويا Paula Moya واللاتي أراهن يعملن -من وجهة نظري- في صيغ من مشروعات المنظور المستند إلى موقع. كذلك ثمة قضايا للنقاش تتعلق بالاختلاف بين موقع "نسوي" وموقع "النساء"، انظري في هذا الصدد:

Hartsock, "Standpoint Theories for the Next Century," *Women and Politics* 18, 3 (Fall 1997).

[٢] على سبيل المثال Norma Alarcon, "The Theoretical Subject(s) of This Bridge Called My Back," in Gloria Anzaldua, ed., *Making Face/Making Soul* (San Francisco: Aunt Lute Foundation, 1990) حيث تحدثت المؤلفة عن مجموعة غير محددة الأسماء، من المشتغلات بنظريات المعرفة من موقع نسوي، بيد أنها أشارت -فيما بعد- في مقالتها إلى ساندرا هاردنج وأليسون جاجار بصفتهن منظّرات يعملن بالمنظور من موقع نسوي.

[٣] على سبيل المثال، كثيرًا ما تقارن أعمالي بأعمال دوروثي سميث بالرغم من أنني أعدها أقل تأثرًا مني بالنسوية الراديكالية. انظر/انظري:

Dorothy Smith, "A Sociology for Women," in Julia Sherman and Evelyn Beck, ed., *The Prism of Sex* (Madison: University of Wisconsin Press, 1977).

ولكن تجدر أيضًا المقارنة مع:

Allison Jagger, *Feminist Politics and Human Nature* (Toyowa, N.J.: Rowman and Allenheld, 1983), and Sandra Harding, "The Instability of the Analytical Categories of Feminist Theory," *Signs: Journal of Women In Culture and society* 11, 4 (Summer 1986). بيد أنني اندهشت أمام ما وجدته من حشر لعملي في الزمرة نفسها مع أعمال دوروثي دينرشتاين Dorothy Dinerstein وماري دالي Mary Daly التي تعد من النسويات الراديكاليات. حول هذه النقطة انظر/انظري:

Susan Hekman, *Gender and Knowledge: Elements of a Postmodern Feminism* (Boston: Northeastern University Press, 1990), p. 126.

[٤] George Luckas, *History and Class Consciousness* (Boston: Beacon, 1971). ، للاطلاع على المزيد من التأثيرات التي أدين بها لماركس انظر/انظري الجزء الثاني.

[٥] كنت بالفعل أقصد إعطاء حظوة للمنظور المتاح بوصفه إمكانًا في قلب حياة النساء، ولكني لم أدعُ إلى ترتيب أوضاع القهر في درجات بحيث تكون الرؤية المتاحة للجماعة الأشد معاناة هي التي يصدر عنها التقرير الأفضل- وهي الصورة التي يبدو أن كاتي كينج فهمت منها المقصود بفكرة الفهم المقلوب. انظر/انظري Katie King, *Theory in Its Feminist Travels* (Bloomington: Indiana University Press, 1994) p. 62,

[٦] هذه النقاط الخمس تمثل إعادة لقولي مع تغييرات قليلة في الصياغة التي ظهرت في كتاب *Money, Sex, and Power: Toward A Feminist Historical Materialism* (New York: Longman, 1983; Boston, Northeastern University Press, 1984), p. 232.



[7] Bell hooks, *Yearning* (Boston: South End Press, 1994). ، انظر/انظري أيضًا: Donna Haraway, Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan©Meets_OncoMouse™(New York: Routledge, 1997), pp. 127-129 ، فيما يذكرني بشدة بهذا العمل.

[8] Nancy Fraser and Linda Nicholson, "Social Criticism Without Philosophy," in Linda Nicholson, ed., *Feminism/Postmodernism* (New York: Routledge, 1990), p. 31.

[9] المصدر نفسه، ص ١٢١.

[10] Jane Flax, *Thinking Fragments* (Berkeley: University of California Press, 1990), pp. 140-141.

[11] Iris Young, *Throwing Like a Girl and Other Essays* in *Feminist Philosophy and Social Theory* (Bloomington, Indiana University Press, 1990), p. 42

[12] المصدر نفسه، ص ٥١.

[13] Hekman, *Gender and Knowledge*, p. 126. ، استخدام صيغة المفرد هنا يستدعي الاستخدام البطريركي لـ"المرأة"، حيث تنوب الواحدة عن الجميع بما أن النساء لا يصلحن بوصفهن "أفرادًا" ("individuals")

[14] المصدر نفسه، ص ١٢٨.

[15] Ferguson, "Interpretation and Genealogy in Feminism", *Signs* 16 (Winter 1991), 326.

[16] المصدر نفسه، ص ٣٣١.

[17] المصدر نفسه، ص ٣٢٢. لاحظ/لاحظي أيضًا استخدام صيغة المفرد: "المرأة".

[18] المصدر نفسه، ص ٣٢٣.

[19] يعود الفضل في هذه القراءة لكاتي فرجسون إلى كارن شتولدريهر Karen Stuhldreher

[20] انظر/انظري Wendy Brown, *States of Injury* (Princeton: Princeton University Press, 1995). للاطلاع على مسارد تناقش عملي بجدية أكثر انظري *Women and Politics* 19, 3 (Fall 1997) وهو عدد خاص يحمل عنوان: "Politics and Feminist Standpoint Theories."

[21] Teresa De Lauretis, "Eccentric Subjects: Feminist Theory and Historical Consciousness," *Feminist Studies* 16, 1 (Spring 1990),.116.

[22] المصدر نفسه، ص ١٣٧.

[23] المصدر نفسه، ص ١٣٩. وهي أيضًا -في هذه الفقرة- حولت اللغة التي تستخدمها وناقشت وجهة النظر الخارجة عن المركز وكأنها الشيء نفسه مثل المنظور المستند إلى موقع.

[24] المصدر نفسه، ص ١٤٤.

[25] Sandra Harding, "Feminism, Science, and the Anti-Enlightenment Critiques," in Linda Nicholson, ed. Feminism/Postmodernism. ، تجدر الإشارة إلى أن كورنل وست حثت رؤية عن ماركس تقترب من الادعاء المذكور، انظر/انظري: Cornel West, *The Ethical Dimension of Marx's Thought* (New York: Monthly Review Press, 1991).

[26] المصدر نفسه، ص ٩٨.

[27] المصدر نفسه، ص ٩٩.

[28] Karl Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*, ed. Dirk Struik (New York: International Publishers, 1964), p. 112.



[29] المصدر نفسه، ص ١١٤. انظر/انظري أيضًا المصدر نفسه ص١٣٧ حيث يقول ماركس إن الجوهر البشري للطبيعة موجود فقط لدى الإنسان الاجتماعي. وبخصوص علاقة العالم الطبيعي بالعالم البشري، انظر/انظري المسرد الشيق لألفريد شميدت في كتابه:
Alfred Schmidt, *The Concept of Nature in Marx,* trans. Ben Foukes (London: New Left Books, 1971).

[30] David Harvey, *Justice, Nature, and the Geography of Difference* (New York: Blackwell, 1996), pp. 120-175.

[31] Nancy Hartsock, *Money, Sex, and Power* (New York: Longman, 1983; Boston Northeastern University Press, 1984), p. 233.

[32] Donna Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women* (New York: Routledge, 1991), p. 42.

[33] Haraway, *Modest_Witness*, p. 148.

[34] Haraway, *Simians*, p. 230.

[35] Hartsock, *Money, Sex and Power*, pp. 234, 231.

[36] المصدر نفسه، ص ٢٣٤.

[37] حول التصورات الماركسية عن الحقيقة، انظر/انظري:
Leszek Kolakowski, "Karl Marx and the Classical Definition of Truth," in Kolakowski, *Toward a Marxist Humanism* (New York: Grove Press, 1968). ، وانظر/انظري مقدمة الجزء الثاني.

[38] Haraway, Modest_Witness, pp. 198-199 ، انظر/انظري على وجه الخصوص هامش ٣٢، ص ٣٠٤-٣٠٥.

[39] Bell Hooks, *From Margin to Center* (Boston: South End Press, 1984), p. ix.

[40] "Postmodernism, 'Realism,' and the Politics of Identity," in Jacqui Alexander and Chandra Talpade Mohanty, eds., *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures* (New York: Routledge, 1997), p. 137.

[41] المصدر نفسه، ص ١٣٨.

[42] المصدر نفسه، ص ١٣٩.

[43] المصدر نفسه، ص ١٤١. لأغراضي المطلوبة، من المهم هنا أن تُقِرَّ مويا بالجذور الماركسية التي ينبع منها هذا الادعاء. فضلاً عن ذلك، من المثير للاهتمام أن السبيل إلى قبول أو فهم وجهة نظري يمر عبر ساندرا هاردنج وساتيا موهانتي Satya Mohanty.

[44] Michelle Cliff, *The Land of Look Behind* (Ithaca, N.Y.: Firebrand Books, 1985), p. 13.

[45] المصدر نفسه، ص ١٦.

[46] المصدر نفسه.

[47] Frederic Jameson, "History and Class Consciousness as an 'Unfinished Project'," *Rethinking Marxism* 1, 1 (1988),. 67.

[48] المصدر نفسه، ص ٦٢.

[49] انظر/انظري على سبيل المثال مساهمة باتريشيا هيل كولنز Patricia Hill Collins في العمل على منظور مستند إلى موقع النسويات السود، وكذلك مارلين فراي Marilyn Frye، وتيريزا دي لورتيس، ومولفي اسانتي Molefi Asante، وساندرا هاردنج، وتشيلا ساندوفال، ودونا هاراويي.



[50] Jameson, *History and Class Consciousness*," p. 65.

[51] المصدر نفسه، ص ٦٦.

[52] المصدر نفسه، ص ٧٠.

[53] المصدر نفسه.

[54] المصدر نفسه. وقد أكمل مقررًا أن هذا المشروع الفكري قد يبدو معنيًا بفكرة النسبية ولكنه يطلق عليه نسبية ذات مبدأ.

[55] انظر/انظري مثلاً Ludwig Wittgenstein, *On Certainty* (New York: Harper and Row, 1969), and *Remarks on the Foundations of Mathematics* (Cambridge: MIT Press. انظر/انظري أيضًا: Ilya Prigogine, *The End of Certainty* (New York: The Free Press, 1996).

[56] Carlos Fuentes, "How I Started to Write," in Rick Simonson and Scott Walker, eds., *Graywolf Annual Five: Multicultural Literacy* (St. Paul, M.N.: Graywolf Press, 1988), p. 85.

[57] Jameson, "History and Class Consciousness," p. 65.

[58] Michelle Cliff, "A Journey into Speech," *Graywolf Annual*, p. 78.

[59] مقتبسة من Edward Gwaltney, *Dryongso* كما ظهرت في المصدر الآتي: Patricia Hill Collins, "The Social Construction of Black Feminist Thought," *Signs* 14, 4 (1989), 748.

[60] "In Defense of the Word: Leaving Buenes Aires," *Graywolf Annual* (June 1976), pp. 124-125.

[61] المصدر نفسه، ص ١١٤-١١٥. انظر/انظري أيضًا تعليقاته حول أهمية استهلاك الصور والرغبات الخيالية بدلاً من السلع (ص ١١٧).

[62] Guillermo Gómez-Peňa, "Documented/Undocumented," in *Graywolf Annual*, p. 132.

[63] Cedric Robinson, *Black Marxism* (London: Zed Press, 1984), pp. 442 and 452.

[64] وردت بين تنصيص في المصدر الآتي: Eduard Galeano, *Century of the Wind* (New York: Pantheon, 1988), p. 262. تشير أعمال ماركيز إلى جوانب مهمة عن عوالم من الواقع لا يوجد بينها قياس مشترك، فهو يقول إن الناس العاديين الذين قرأوا روايته **مئة عام من العزلة** لم يجدوا فيها ما يفاجئهم حيث "إنني لا أخبرهم بشيء لم يحدث في حياتهم". (*The Fragrance of Guava*, p. 36) كما وردت في المصدر الآتي: Kumkum Sangari, "The Politics of the Possible," *Cultural Critique*, no. 7 (Fall 1987), 164.

[65] W. E. B. Du Bois, *The Souls of the Black Folk*, 2nd ed. (New York: Fawcett World Library, n.d.), p. 16، وردت في Joyce Ladner, *Tomorrow's Tomorrow* (New York: Anchor Books, 1971), pp. 273-274..

[66] Sangari, "The Politics of the Possible," pp. 161 and 163.

[67] Gloria Anzaldua, Borderlands (San Francisco: Spinsters, Aunt Lute, 1987), pp. 37-39.

[68] تركت في نفسي مقالة دونا هاراويي ("Situated Knowledges," in *Simians, Cyborgs and Women*) تأثيرًا فكريًا كبيرًا.

[69] Anzaldua, *Borderlands*, p. 14.

[70] هذه مفردات دونا هاراويي في *Simians, Cyborgs and Women*.



التجربـــة*

جـــون سكـــوت

الظهور للعيان

ثمة مقطع في كتاب صامويل ديلاني Samuel Delany الرائع **حركة الضوء في الماء** *The Motion of Light in Water*،[1] وهو عبارة عن تأملات في سيرته الذاتية، يثير هذا المقطع بشكل احتدامي قضية كتابة تاريخ الاختلاف، أي تاريخ تسمية "الآخر"، تاريخ إسناد خصائص لفئات من الناس تميزهم عن معيار مفترض مسبقًا (وغير مصرح به عادة).[2] ديلاني (وهو رجل مثلي الجنسانية وأسود وكاتب خيال علمي) يحكي عن رد فعله إزاء زيارته الأولى للحمام العام سان ماركس (St Marks bathhouse)، عام ١٩٦٣، وهو يصف وقفته على عتبة حجرة في حجم صالة تدريب رياضي مضاءة بخفوت بواسطة لمبات زرقاء. الحجرة ممتلئة بالناس، بعضهم واقف والبقية "كتلة متماوجة من أجساد ذكور عارية ممتدة من جدار إلى الآخر." يقول ديلاني: "كانت استجابتي الأولى عبارة عن اندهاش ينخلع له القلب، إحساس قريب جدًا من الخوف." "لقد كتبت من قبل عن حيز من التشبع الشهواني (libidinal saturation)، لم يكن هذا ما أخافني وإنما أخافني أن التشبع لم يكن على صعيد الإحساس الحركي (kinesthetic) فحسب، بل كان كذلك تشبعًا مرئيًا" (ص١٧٣).

يؤسس هذا المشهد لديلاني وهو يتابعه "حقيقة تقف في وجه"التصورات السائدة عن مثليي الجنسانية في الخمسينيات (من القرن العشرين)، باعتبارهم شواذًا معزولين، ذواتًا (subjects) انحرفت عن المسار السليم، فيعطيه "إدراكه للأجساد المحتشدة" (كما له أن يعطي، حسب قوله، أي شخص "ذكرًا أو أنثى، من الطبقة العاملة أو من الطبقة المتوسطة") "نوعًا من الإحساس بالقوة السياسية":

> ما أفصحت عنه هذه التجربة أن هناك قطاعًا من الناس
> المثليين الجنسانية –ليسوا مجرد حفنة من أفراد معدودة...
> ليسوا مئات، ليسوا آلاف، وإنما ملايين من الرجال الذين

---

* Joan W. Scott, "Experience," in *Women, Autobiography, Theory: Reader*, ed. Sidonie Smith and Julia Watson (Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1998), 57-71.



> يميلون إلى جنسهم (gay men)،* وأن التاريخ قد انتهى فعليًا من أن يخلق لنا تشكيلات كاملة من المؤسسات الحسنة والسيئة، لتستوعب جنسنا. (ص١٧٤)

يجد ديلاني في هذا الحس بالإمكان السياسي خوفًا وانتشاءً. وهو يشدد لا على قيامه باكتشاف هوية ما، وإنما على نوع من الإحساس بالمشاركة في حركة؛ إنه، على وجه الخصوص، مدى اتساع نطاق هذه الممارسات الجنسية (وكذلك وجودها في حد ذاته) هو أكثر ما يهم في سرده. فالأعداد –كتلة الأجساد المحتشدة –تكوّن حركة، وهذه حتى وإن كانت مستترة تفضح كذب الصمت المفروض حول نطاق الممارسات الجنسية وتنوعها. وإظهار التجربة للعين يحطم الصمت المحيط بها، ويتحدى المفاهيم السائدة، مثيرًا إمكانات جديدة للجميع. يتخيل ديلاني –حتى من زاوية نظر عام ١٩٨٨– لحظة طوباوية في المستقبل، حيث تتحقق ثورة جنسية حقيقية ("حالما يصبح مرض نقص المناعة المكتسبة – AIDS تحت السيطرة"):

> سوف تأتي هذه الثورة بسبب تسرب لغة بينة ومفسَرة إلى داخل المساحات الهامشية من الاستكشاف البشري للجنس، كما يصفها هذا الكتاب من آنٍ لآخر، الآن حيث بدأ قطاع يعتد به من الناس يكّون صورة أوضح، عما كان متاحًا في الماضي من تنويعات اللذة الجنسية، فإن مثليي الجنسانية وكذلك غيريي الجنسانية، إناثًا وذكورًا، سوف يصرون على المضي في استكشافها إلى مدى أبعد ... (ص١٧٥)

لا يسعى ديلاني بكتابته عن الحمام العام، كما يقول، إلى "تغليف هذا الزمن بالرومانسية محولاً إياه إلى مرتع من الوفرة الجنسية"، وإنما –بالأحرى– إلى تحطيم "الصمت المُقَرِّ تمامًا في المجال العام" حول قضايا الممارسة الجنسية، حتى يكشف عن شيء كان قائمًا وإنْ ظل قيد القمع. إن بيت القصيد من وصف ديلاني –بل ومن كتابه كله– توثيق وجود تلك المؤسسات بكل تنوعها وتعددها، والكتابة عن ما بقى حتى وقتئذٍ مخبئًا متواريًا، ومن ثم إدخاله إلى التاريخ.

---

* "gay" كلمة تعني –بشكل عام– مرحًا، بهيجًا، هانئًا، طروبًا، وأحيانًا مستهترًا. ومن المؤكد أنه كان لهذا المحمل الأخير علاقة ببدء استخدامها للإشارة إلى الأشخاص الذين لهم نشاطات أو ميول جنسية مثلية، إلا أن المثليين شرعوا منذ العشرينيات من القرن العشرين في استخدام الكلمة فيما بينهم للإشارة إلى أنفسهم.



إن استخدام الظهور للعيان –بوصفه مجازًا يرمز إلى شفافية حرفية– هو أمر حاسم الأهمية في مشروعه. فالإضاءة الزرقاء كانت تنير مشاهد قد حضرها فيما مضى (دارت في شاحنات متوقفة على طول رصيف شحن أو في دورات مياه الرجال داخل محطات المترو)، ولكنها مشاهد كان يتم استيعابها بطريقة متجزئة، فكما يقول: "لم يتسنَ أبدًا لأحد أن يرى المشهد في تمامه" (ص١٧٤). أما مشهد الحمام العام فهو يعزو شدة وقعه إلى ظهوره للعيان أو كونه مرئيًا (its visibility): "كان بوسع المرء أن يرى ما يحدث في كل ركن من العنبر" (ص١٧٣). تُمَكّنه المشاهدة –إذن– من استيعاب العلاقة بين نشاطاته الشخصية وبين السياسة. "يأتي أول إحساس مباشر بالقوة السياسية من الوعي بالأجساد المتكتلة". كما يتيح له الحكيّ عن تلك اللحظة أن يشرح الغرض من كتابه، ألا وهو تقديم "صورة واضحة ودقيقة ومتسعة النطاق عن مؤسسات جنسية عمومية (public) لا تزال باقية مستمرة"، حتى يتسنى للغير أن يعلموا بها ويقوموا باستكشافها. يتم، إذن، اكتساب المعرفة من خلال الرؤية، فالرؤية هي استيعاب مباشر، بلا وسيط، لعالم من الأشياء شفافة الوضوح. طبقًا لهذه الطريقة في تكوين مفهوم عما هو ظاهر للعيان أو عن المرئي (the visible)، فإن هذا الأخير يُمنح وضعًا متميزًا، بينما توضع ُالكتابة في خدمته.[٣] وتصبح الرؤية أو المشاهدة أصل المعرفة، أما الكتابة فهي إعادة إنتاج أو نقل التجربة؛ أي إيصال المعرفة المكتسبة عن طريق التجربة (البصرية visual، النابعة من الأحشاء visceral).

هذا النوع من التواصل، أو توصيل الرسالة، بات منذ زمن مهمة المؤرخين (أو المؤرخات) المشتغلين بتوثيق حياة هؤلاء الذين تم حذفهم أو إغفالهم من سجلات الماضي، مما أنتج ثروة من الشواهد والأدلة (evidence) الجديدة تتعلق بهؤلاء الآخرين والتي كان يتم تجاهلها سابقًا، وجذب الانتباه إلى أبعاد من الحياة والنشاط الإنساني تُعَدُّ –عادةً– غير جديرة بالذكر في الإنتاج التاريخي التقليدي. الأمر الذي تسبب في أزمة للتاريخ التقليدي حين تضاعف عدد القصص وأيضًا الذوات (subjects) التي تكشف عنها القصص، وحين تم التأكيد على أن التاريخ يُكتب من منظورات ومواقع مختلفة في الأساس بل وغير قابلة للتوافق، ولا يمكن لأي منها أن يكون كاملاً أو ´"حقيقيًا" تمامًا. وقد وفرت تلك التسجيلات –مثل مذكرات ديلاني– الشواهد على وجود عالم من القيم والممارسات البديلة، يُكَذِّبُ وجودُه الصورَ المهيمنة التي تم إنشاؤها للعوالم الاجتماعية، سواء كانت هذه الإنشاءات (constructions) تمجد فكرة التفوق السياسي للرجل الأبيض، أو تماسك النفس ووحدتها، أو أن العلاقة الطبيعية الوحيدة لا بد أن تكون مع طرف واحد ومن الجنس الآخر (heterosexual monogamy)، أو حتمية التقدم العلمي والتنمية الاقتصادية. وقد وُصِفَ هذا التحدي للتاريخ المعياري –بمفردات الفهم التاريخي



المعتاد للشواهد- بأنه توسيع للصورة أو تصحيح لأخطاء السهو الناجمة عن رؤية غير كاملة أو غير دقيقة. وأسند مطالبته بالمشروعية إلى السلطة المرجعية (authority) للتجربة. والتجربة تعني التجربة المباشرة للآخرين، وكذلك تجربة المؤرخ الذي يتعلم أن يرى وأن يلقي الضوء على حياة هؤلاء الآخرين من خلال نصوصه.

بات توثيق تجارب الآخرين بهذه الطريقة استراتيجية ناجحة بصورة كبيرة ومحددِة في آنٍ واحد بالنسبة إلى مؤرخي الاختلاف (historians of difference). وكان سبب نجاحها أنها بقيت -على راحتها- في الإطار التخصصي للتاريخ، تعمل وفقًا لقواعد تسمح بالتشكيك في السرديات (narratives) القديمة في حال اكتشاف شواهد جديدة. إن وضعَ الشواهد بالنسبة إلى المؤرخين مبهمٌ بطبيعة الحال، فهم من ناحية يقرون بأن "الشواهد تعد شواهد، ويُعترف بصفتها هذه فقط بالنسبة إلى سردية محتملة، بحيث يمكن القول بأن السردية تحدد الشواهد بالقدر نفسه الذي تحدد به الشواهد السردية".[٤] وهم على الجانب الآخر، في معاملتهم للشواهد معاملة بلاغية وفي استخدامهم لها لإثبات خطأ التفسيرات الشائعة، إنما يعتمدون عمليًا علي مفهوم مرجعي للشواهد ينكر أنها لا تعكس شيئًا سوى ما هو حقيقي.[٥]

وحين تكون الشواهد المطروحة هي تلك القائمة على "التجربة"، فإن ذلك يعزز ادعاء المرجعية؛ إذ ما الذي يكون أكثر صدقًا من رواية الذات عينها لما قد عاشته؟ إنه هذا الارتكان إلى التجربة بوصفها تعكس شواهد لا يمكن الطعن فيها وبوصفها نقطة البدء في التفسير -أي الأساس الذي سوف يقوم عليه التحليل- هو بالضبط ما يضعف تواريخ الاختلاف على صعيد قوة النقد ونفاذه. إن بقاء هذه الدراسات داخل الإطار المعرفي للتاريخ المتعارف عليه يفقدها إمكان اختبار تلك الافتراضات والممارسات التي قد استبعدت من الأصل اعتبارات الاختلاف. فهي تنظر إلى هويات من تُوَثِّقُ تجربتهم على أنها بديهية، بينة بذاتها، وهكذا تقوم بمعاملة مسألة اختلافهم بوصفها وضعًا طبيعيًا. وتحدد هذه الدراسات موقع المقاومة (resistance) بوصفها خارج الإنشاء الخطابي لها (discursive construction)، كما تقوم بتشييء (to reify)[*] مفهوم الفاعلية البشرية على أساس أنها من الخصائص الداخلية المتأصلة في الأفراد، وبالتالي تنزعها من سياقها. حين تعامَل التجربة بوصفها منشأ المعرفة، فإن رؤية الذات (الشخص صاحب التجربة أو المؤرخ الذي يرويها) تصبح قاعدة متينة من الشواهد يُبنى عليها التفسير، أما الأسئلة عن طبيعة إنشاء التجربة، وكيف

---

[*] reification مصطلح يشير إلى معاملة فكرة مجردة كما لو أنها ذات وجود مادي، أي التجسيد الذهني لشيء. ويُستخدم المفهوم عادة ليحيل إلى فكرة "تجميد" العلاقات والعمليات الاجتماعية ومعاملتها معاملة الأشياء الثابتة والقائمة بصرف النظر عن دورنا في وجودها أو استمرارها.



يتم من الأصل تكوين الذوات بوصفها ذواتًا مختلفة، وكيف يتم تشكيل رؤيتنا، وما يتعلق باللغة (أو الخطاب) والتاريخ، فهذه الأسئلة كلها تترك جانبًا. وتصبح الشواهد المستمدة من التجربة شواهد على واقع الاختلاف، بدلاً من كونها وسيلة لاستكشاف كيفية تأسيس الاختلاف، وكيفية عمله، وكيفية تكوين ذوات ترى وتتصرف في هذا العالم، وبأية وسائل يحدث هذا التكوين.[٦]

بصياغة أخرى، تقوم الأدلة القائمة على التجربة –سواء أدركناها من خلال الظهور للعيان بوصفه صورة مجازية (metaphor of visibility) أو من خلال أية طريقة أخرى تُعامِل المعنى بوصفه شيئًا شفافًا– بإعادة إنتاج الأنساق الأيديولوجية المطروحة بدلاً من تحديها، تلك الأنساق التي تفترض أن وقائع التاريخ تتحدث عن نفسها، وتلك التي ترتكن –فيما يتعلق بتواريخ (النوع)– إلى فكرة وجود تضاد طبيعي أو تضاد مستقر بين الممارسات الجنسية والأعراف الاجتماعية، وبين الجنسانية المثلية والجنسانية الغيرية. إن التواريخ التي توثق العالم "الخفي" للجنسانية المثلية على سبيل المثال، تُظهر أثر الصمت والكبت في هؤلاء الذين تتأثر حياتهم بهما، وتُبرز إلى النور تاريخ القمع والاستغلال المُمارس ضدهم، ولكن مشروع إظهار التجربة للعيان يحول دون النظرة النقدية إلى سير النظام الأيديولوجي نفسه، وفئاته التمثيلية (مثلي/غيري، رجل/امرأة، أبيض/أسود، بوصفها هويات ثابتة لا تقبل التغير)، كما يحول دون النظرة النقدية إلى فرضياته الأساسية المتعلقة بمغزى هذه الفئات وكيفية عملها، وكذلك مفاهيمه عن الذات والأصل والعلة.

إن مشروع إظهار التجربة للعيان لا يدع مجالاً لتحليل تفاعلات هذا النظام وتحليل تاريخيته، وإنما يقوم على العكس بإعادة إنتاج مفرداته. فنحن نتوصل إلى إدراك عواقب التكتم الذي يُحاط به مثليو الجنسانية، وننظر إلى القمع بوصفه فعلاً مرتبطًا بعلاقات القوة أو السيطرة، ونصبح كذلك على دراية بسلوكيات ومؤسسات بديلة، ولكننا نظل لا نملك وسيلة لإدراج تلك البدائل في إطار أنماط الجنسانية السائدة (والعارضة تاريخيًا historically contingent)* ولا في إطار الأيديولوجية التي تدعمها. فنحن ندرك أنها –هذه البدائل– موجودة، ولكننا لا نعرف كيف تم إنشاؤها؛ نعرف أن وجودها يطرح مراجعة نقدية للممارسات المعيارية، ولكن لا نعرف مدى هذه المراجعة. إن إظهار تجربة جماعة مختلفة يكشف وجود آليات قمع، ولكن لا يكشف كيفية عملها ولا منطقها الداخلي؛ نعرف أن الاختلاف موجود ولكننا لا ننظر إليه بوصفه تَكَوَّنَ داخل علاقة، أي بالنسبة إلى شيء آخر. في هذا السبيل يتعين علينا الالتفات إلى العمليات التاريخية التي تُمَوقع الذات وتنتج تجربتها من خلال الخطابات. فالأفراد لا يمتلكون التجربة وإنما هم ذوات تتكون من خلال

---

* "العارضة تاريخيًا" أي التي لا تحدث من منطلق الضرورة المنطقية، أيْ: كان من الممكن أن تسير تاريخيًا على نحو آخر، وبالتالي فهي لا تصلح أساسًا للتعميم.



التجربة. وبهذا التعريف لا تصبح التجربة أصل التفسير الذي نتولاه، ولا هي الدليل الذي له الكلمة (بوصفه شيء شهدناه أو أحسسنا به)، والذي يُكَوِّنُ أساس ما تتم معرفته، وإنما هى -بالأحرى- الشيء الذي نسعى إلى تفسيره، الشيء الذي يتم إنتاج المعرفة به. ويعني التفكير في التجربة على هذا النحو تناولها في سياق تاريخي، هي والهويات التي تنتجها. ويشكل هذا النوع من التأريخ ردًا على العديد من المؤرخين (أو المؤرخات) المعاصرين الذين يقولون بأن "التجربة" كما هي بدون معاملتها بوصفها إشكالية، هي أساس عملهم. إن التأريخ على هذا النحو يقتضى ضمنًا النظرة النقدية لجميع الفئات التفسيرية التي تُعامل عادة بوصفها أمورًا مفروغًا منها، بما فيها "التجربة".

سلطة التجربة

يُعَدُّ التاريخ بشكل عام خطابًا تأسيسيًا (foundationalist)؛ أعني بذلك أن تفسيراته تبدو مستحيلة التصور لو لم تكن تسلم مسبقًا ببعض الأسس أو فئات التصنيف أو الافتراضات الأولية. هذه الأسس المعطاة أو الأسس اليقينية (foundations) (مهما كان تنوعها وأيًا كانت في لحظة معينة) لا تتعرض لسؤال وليست موضع شك، فهي تُعَدُّ دائمة ومنزهة أو متعالية (transcendent)، وعلى هذا فهي تخلق أرضية مشتركة للمؤرخين ولموضوعات دراستهم عن الماضي، ومن ثم تسبغ السلطة والمشروعية على التحليل، كما أن التحليل يبدو فعليًا غير قادر على المضي قدمًا بدونها[٧]. وفي ذهن بعض التأسيسيين تبدو الفوضوية والعبثية والتخبط الأخلاقي البدائل الأكيدة لهذه المعطيات التي لها مكانة الحقائق الأبدية (إن لم يكن التعريف الفلسفي بها).

ما برح المؤرخون يلجئون إلى أنواع عديدة من الأسس، التي يندرج بعض منها في المذهب التجريبي (empiricist) بشكل أوضح من غيره. أما ما يلفت النظر حقًا في هذه الآونة فهو اعتناق بعض المؤرخين (أو المؤرخات) فئة تفسيرية مُشَيَّئة (reified) ومنزَّهة (transcendent)، ودفاعهم الصارخ عنها، وهم الذين قد استخدموا دروسًا مستفادة من سوسيولوجيا المعرفة، أو علم اللسانيات البنيوية (structural linguistics) أو النظريات النسوية، أو الأنثروبولوجيا الثقافية (cultural anthropology) لاستحداث وتوجيه نقد حاد إلى المدرسة التجريبية. إن هذا اللجوء إلى أسس مسلم بها، حتى من قبل معادين للمدرسة التأسيسية يبدو كأنه -باستخدام توصيف فريدريك جيمسون Fredric Jameson- "شكل حاد من أشكال عودة المكبوت".[٨]

إن "التجربة" هي إحدى الأسس المسلم بها التي أعيدَ إدخالها إلى الكتابات التاريخية غداة حركة نقد المدرسة التجريبية، إذ إنها على خلاف "الواقع الخام" أو



"الحقيقة البسيطة" لها دلالات أكثر تنوعًا ومراوغة، فضلاً عن أنها مصطلح نقدي أبدَى ظهوره في الجدال بين المؤرخين (أو المؤرخات) حول حدود التفسير، وخصوصًا استخدامات النظرية ما بعد البنيوية فيما يخص التاريخ، وحدود هذه الاستخدامات.

ويبدو أن استدعاء "التجربة" من قِبل مؤرخين ملتزمين بتفسير اللغة والمعنى والثقافة يحل لمناهضي التجريبية مشاكل التفسير، مع أنه يعيد فرش أرضية من الأسس المعطاة. ولهذا السبب، من المثير للاهتمام أن نختبر استخدامات "التجربة" من قبل المؤرخين (أو المؤرخات)، إذ يسمح لنا هذا الاختبار بالتساؤل عما إذا كان للتاريخ أن يوجد بدون أسس يقينية وماذا يصبح شكله وقتها.

يرسم ريموند ويليامز Raymond Williams في كتابه **كلمات مفتاحية** *Keywords* صورة سريعة لأوجه الاستخدامات البديلة لمصطلح "التجربة" في إطار التقليد الأنجلو-أمريكي،[9] وهو يلخصها على النحو الآتي: (ا) معرفة تم جمعها من أحداث ماضية، سواء عن طريق الملاحظة المتعمدة أو عن طريق دراسة الأمور والتفكير المتروي؛ و(ب) نوع معين من الوعي، يمكن في بعض السياقات تمييزه عن العقل أو المعرفة (ص١٢٦). ويقول ويليامز إنه حتى مطلع القرن الثامن عشر كانت التجربة والاختبار (experience and experiment) مصطلحين وثيقي الارتباط، يشيران إلى كيفية الوصول إلى المعرفة عبر الاختبار والملاحظة (المجاز البصري له أهميته هنا). وفي القرن الثامن عشر، ظلت التجربة تتضمن مفهوم التفكير أو التأمل في الأحداث التي نلاحظها، أو فكرة الدروس المكتسبة من الماضي، ولكنها أصبحت كذلك تشير إلى نوع معين من الوعي. وقد صار هذا الوعي في القرن العشرين يعني "إدراكًا كاملاً ونشطًا" متضمنًا الشعور وكذلك الفكر. ويقول ويليامز إن مفهوم التجربة بما هي شهادة ذاتية (subjective witness) "يتم طرحه لا بوصفها الحقيقة، وإنما بوصفها أكثر أنواع الحقائق أصالة"، بوصفها "أرضية لكل (ما يلي من) تفكير عقلي وتحليل" (ص١٢٨). طبقًا لويليامز، اكتسبت التجربة مدلولاً آخر في القرن العشرين، مغايرًا للفكرة الموجودة عن الشهادة الذاتية على أساس أنها مباشرة وحقيقية وأصلية. لقد صارت في هذا الاستخدام الجديد تشير إلى مؤثرات من خارج الأفراد -ظروف اجتماعية، مؤسسات، أشكال من الاعتقاد أو الإدراك- أشياء "حقيقية" خارجهم يحدثون رد فعل عليها، وهى لا تشمل فكرهم أو تَدَبَّرَهم.[١٠]

إن التجربة -في الاستخدامات المختلفة التي يصفها ويليامز- سواء يُنظَر إليها على أساس أنها تحدث على صعيد داخلي أو خارجي، ذاتي أو موضوعي- تؤسس الوجود المسبق للأفراد. وحين تُعرَّف على أنها داخلية، فهي تُعَدُّ تعبيرًا عن كينونة الفرد أو وعيه؛ وبصفتها خارجية، فهي المادة التي يعمل عليها الوعي. يؤدي بنا الكلام عن التجربة -على هذه الصورة- إلى معاملة الفرد بوصفه أمرًا مفروغًا منه



(التجربة هي شيء لدى الناس) بدلاً من التساؤل عن كيفية إنتاج التصورات المدرَكة عن النفس (عن الذوات وهوياتها).[١١] تعمل التجربة في إطار إنشاء أيديولوجي من شأنه عدم الاكتفاء بجعل الفرد نقطة بدء المعرفة وإنما أيضًا يحول فئات مثل رجل، امرأة، أسود، أبيض، غيري الجنسانية، مثلي الجنسانية، إلى ظواهر طبيعية من خلال التعامل معها بوصفها خصائص معطاة للأشخاص. ويوضح التعريف الجديد الذي قدمته تيريزا دي لورتس Teresa de Lauretis عن التجربة، كيف تعمل هذه الأيديولوجية:

> إن التجربة هي السيرورة التي يجري عبرها إنشاء الذاتية (subjectivity)، لدى كل الكائنات الاجتماعية. فمن خلال هذه العملية يضع الواحد نفسه، أو يتم وضعه، في الواقع الاجتماعي. وبالتالي يرى ويستوعب -بوصفها مسألة ذاتية (أي تحيل إلى الواحد نفسه، وتتبع منه)- تلك العلاقات -المادية والاقتصادية والشخصية بين الناس وبعضهم- التي هي في الواقع اجتماعية، وأيضًا تاريخية من منظور أوسع.[١٢]

تلك العملية التي تصفها تيريزا دي لورتس تقوم بعملها -في الأساس- من خلال عملية التفريق أو صنع الاختلاف* (differentiation) ويكون أثرها أن يتم تكوين الذوات على أساس أن لهم صفة الثبات والاستقلال، واعتبارهم مصادر يُعتمد عليها للمعرفة التي تأتي من قدرتهم على النفاذ إلى الحقيقة متوسلين تجربتهم[١٣]. حين نتحدث عن المؤرخين وطلاب العلوم الاجتماعية، من المهم أن نضع في الحسبان أن الذات المشار إليها هي في الوقت نفسه موضوع البحث -أي الشخص الذي ندرسه (أو ندرسها) في الحاضر أو في الماضي، وكذلك من يقوم بالتحري نفسه- أي المؤرخ (أو المؤرخة) الذي ينتج معرفة متعلقة بثقافات أخرى مبنية على "تجربته" بوصفه ملاحظًا مشاركًا.

إن مفاهيم التجربة -كما يصفها ويليامز- تحول مقدمًا دون التحري عن عمليات إنشاء الذات، وتتجنب بحث العلاقة بين الخطاب والإدراك الذهني والواقع وعلائقية موقع الذات بالمعرفة التي تنتجها، وكذلك تأثيرات الاختلاف في المعرفة. فلا تبرز تساؤلات، مثلاً، عما إذا كان التاريخ يتأثر، على نحو ما بمن يكتبه، رجلاً

---

* أي صنع الاختلاف من أساسه عن طريق وصف أو معاملة الغير أو النفس على أنها مختلفة اختلافًا "طبيعيًا" (هي والفئة التي تنتمي إليها على أساس الطبقة أو (النوع) أو العرق أو الميل الجنسي ... إلخ).



كان أم امرأة، من البيض أم من السود، من ذوى الجنسانية المثلية أم تلك الغيرية. وبدلاً من ذلك، "يتم تأسيس سلطة المرجعية للذات التي هي موضوع/مصدر المعرفة، عن طريق إزالة كل ما يتعلق بالمتحدث (أو المتحدثة)"[١٤]. كما يتم منح الشرعية لمعرفته تلك التي تبدو كأنها تعكس شيئًا منفصلاً عنه، ويتم طرح هذه المعرفة بوصفها كونية (universal) ومتاحة للجميع. ويغيب عن هذه المفاهيم المتعلقة بالمعرفة والتجربة أي اعتبار لعلاقات القوة أو السياسة.

يمكننا أن نجد مثلاً على الطريقة التي تؤسس بها "التجربة" سلطة المرجعية للمؤرخ في **فكرة التاريخ** *The Idea of History* من تأليف ر.ج. كولنجوود R.G. Collingwood، وهو عمل كلاسيكي ظهر عام ١٩٤٦، وصار جزءًا من القراءات المقررة على عدة أجيال من الطلبة في دراسات التاريخ. بالنسبة إلى الكاتب، ترتبط قدرة المؤرخ على "إعادة تمثيل تجارب الماضي" باستقلاليته، "وأعني بالاستقلالية، أن الشخص هو مصدر السلطة بالنسبة إلى ذاته، وأن يدلي بأقواله ويتخذ أفعاله من منطلق المبادرة الشخصية لا من منطلق أن هذه الأقوال أو الأفعال مسموح بها أو مرشَّحة من قِبل أي شخص آخر"[١٥]. ولا يدخل النقاشَ إطلاقًا أيُّ سؤال عن موضع/موقف المؤرخ –أيْ من هو، وكيف يتم تعريفه بالنسبة إلى الآخرين، وماذا يمكن أن يكون شكل الآثار السياسية لتاريخه. وبالفعل، يبدو تحرر كولنجوود من هذه الأسئلة مرتبطًا بتعريفه للاستقلالية، وهى قضية تبدو حيوية بالنسبة إليه حتى أنه ينبري في خطبة لاذعة بشأنها بصورة لم تُعهد عنه من قبل، فيصر كولنجوود على أنه يجب على المؤرخ –في سبيله إلى اليقين– ألاّ يدع الآخرين يشكلون له رأيه، إذ سوف يعني ذلك:

> التخلي عن استقلاليته بوصفه مؤرخًا والسماح لشخص آخر أن يقوم نيابة عنه بما لا يمكن –إذا كان مفكرًا علميًا– أن يقوم به سواه. وما من ضرورة لأن أقدم للقارئ أي دليل على صدق هذه المقولة، لأنه (أي القارئ) إذا كان لديه أي إلمام بالعمل في التاريخ، فهو يعرف بنفسه من واقع تجربته أن هذا حقيقي. وإذا كان لا يعرف بالفعل أنه حقيقي فمعنى ذلك أنه ليس لديه إلمام كافٍ بالتاريخ ليقرأ هذه المقالة بصورة تحقق له أي نفع، وبالتالي من الأفضل أن يتوقف هنا والآن. (ص٢٥٦)



من الحقائق المقررة بالنسبة إلى كولينجوود أن التجربة هي مصدر يعتمد عليه للمعرفة لأنها تقوم على الصلة المباشرة بين إدراك المؤرخ الحسي والواقع (حتى وإنْ كان المؤرخ يضطر بسبب مرور الزمن إلى استخدام خياله في تجسيد وقائع الماضي). أن يفكر الشخص بنفسه يعني أن يجعل أفكاره ملكه، وعلاقة التملك أو نقل الملكية إلى الذات (appropriation) هذه، تضمن استقلالية الفرد وقدرته على قراءة الماضي بصورة صحيحة، وتضمن سلطة المرجعية للمعرفة التي ينتجها. إن ما يطالب به ليس استقلالية المؤرخ فحسب بل أصالته الإبداعية أيضًا. في هذا السياق، تشكل "التجربة" أساس الهوية التي يكتسبها الباحث بصفته مؤرخًا.

وثمة استخدام مختلف تمامًا "للتجربة" نجده في كتاب ثومبسون E.P. Thompson بعنوان **صنع الطبقة العاملة الإنجليزية** *Making of the English Working Class*، وهو الكتاب الذي أحدث ثورة في دراسات التاريخ الاجتماعي وتاريخ العمال. اعتنى ثومبسون على وجه التحديد بتحرير مفهوم "الطبقة" من التصنيفات المتحجرة في البنيوية الماركسية، وكان لمفهوم "التجربة" دور محوري في سياق هذا المشروع. فقد انضم مفهوم ثومبسون عن التجربة إلى مفاهيم عن المؤثرات الخارجية وعلاقتها بالمشاعر الذاتية، عن البعد البنيوي وعلاقته بالبعد السيكولوجي، مما وفر له عاملاً مؤثرًا وسيطًا بين البنية الاجتماعية والوعي الاجتماعي. تعني التجربة بالنسبة إلى ثومبسون "كينونة اجتماعية" (Social being)؛ أي الوقائع المعيشة في الحياة الاجتماعية وبخاصة المجالات الشعورية المتعلقة بالأسرة والدين، وأبعاد التعبير الرمزية. ويقوم هذا التعريف بفصل البعد الشعوري والرمزي عن البعد الاقتصادي والعقلاني، فيقول ثومبسون "إن الناس لا يعيشون تجربتهم على هيئة أفكار –أي داخل إطار الفكر وإجراءاته، فـ"**هم يعيشون تجربتهم أيضًا على هيئة شعور**...".[١٦] وتمنح هذه المقولة أهمية للبعد النفسي في التجربة، وتسمح لثومبسون بأن يجد مكانًا لفاعلية الفرد. يؤكد ثومبسون أن الشعور "يعالج" ثقافيًا في هيئة "أعراف والتزامات أسرية عائلية، ... وقيم ....، أو في إطار الفن والمعتقدات الدينية"، وفي الوقت نفسه يأتي الشعور سابقًا على هذه الأشكال من التعبير، وعليه فهو يهيئ مهربًا من التحديد البنيوي (structural determination) الشديد. يؤكد ثومبسون أنه "بالنسبة إلى أي جيل حي، في أية آنية، تتحدى طرق تعامل الناس مع تجاربهم أية قدرة على التنبؤ وتستعصي على أي تعريف ضيق أو مصير مقرر" (ص١٧١).[١٧]

ومع ذلك، فإن التجربة كما يستخدمها ثومبسون، ولأنها في النهاية تتشكل بعلاقات الإنتاج، فهي تصبح ظاهرة توحيدية، تتسيد أنواع التعدد الأخرى. وبما أن علاقات الإنتاج هذه مشتركة بين العمال من خلفيات عنصرية ودينية وإقليمية ومهنية مختلفة، فإنها توفر بالضرورة قاسمًا مشتركًا، وتتجلى بوصفها محدِّدًا "للتجربة" أكثر



بروزًا من أي عامل آخر. إن التجربة في استخدام ثومبسون لهذا المصطلح، هي بداية سيرورة تكتمل بتحقق الوعي الاجتماعي وبالتعبير عنه، وفى هذه الحالة يعني ذلك هوية طبقية مشتركة، وهى –أي التجربة– تؤدى وظيفة إدماجية، إذ تصل بين الفردي والبنيوي، وتضع معًا مجموعات مختلفة من الناس داخل ذلك الكل المتماسك (والإجمالي)، والذي هو بمثابة حس طبقي قائم بوضوح (ص١٧٠-١٧١).[١٨]

يستبعد هذا الوجه التوحيدي للتجربة عوالم كاملة من النشاط الإنساني ببساطة عن طريق عدم الاعتداد بها بوصفها تجارب، على الأقل ليس بأية صورة لها تبعات على صعيد التنظيم الاجتماعي أو على صعيد السياسة. فحين تصبح الطبقة هوية حاكمة لغيرها، فإن المواضع الأخرى للذات، تلك المتعلقة بـــ(النوع) على سبيل المثال (أو بالطبقة والعنصر والعرق والجنسانية، كما يحدث في نماذج أخرى لهذا النوع من التاريخ)، تُبتلع داخلها، وتتم معاملة مواقع الرجال والنساء وعلاقاتهم المختلفة بالسياسة بوصفها انعكاسًا لترتيبات مادية واجتماعية بدلاً من كونها نتاج سياسات طبقية في حد ذاتها.

إن الطبقة في سرد ثومبسون هي في النهاية بمثابة هوية تجد جذورها في علاقات بنيوية موجودة من قبل السياسة. وما يحجب ذلك العمليةُ المتناقضة والمتنازع عليها، التي من خلالها يتكون مفهومنا عن الطبقة في حد ذاتها والتي عن طريقها يتم تخصيص أنواع متعددة من مواقع الذات (subject positions)، ويتم الشعور بها، ومنازعتها أو اعتناقها. ونتيجة لذلك، فإن دراسة ثومبسون اللامعة عن تاريخ الطبقة العاملة الإنجليزية –التي كانت تهدف أصلاً إلى تأريخ مفهوم "الطبقة"– ينتهي بها الأمر إلى إحالتها إلى جوهر ثابت أو "ماهية". وقد يبدو أن أرضية النقاش والتفسير قد تزحزحت من البنية (structure) إلى الفاعلية (agency) بفضل التأكيد على طبيعة التجربة إذ تتسم بذاتية الشعور بها، ولكن يبقى أن المشكلة التي حاول ثومبسون التصدي لها لم تُحَلَّ في حقيقة الأمر. إذ إن "تجربة" الطبقة العاملة أصبحت الآن أساس الحالة الوجودية أو الأنطولوجية (ontological) لهوية الطبقة العاملة ولسياساتها وتاريخها.[١٩]

ويظل للتجربة في هذا النهج من الاستخدام، مكانتها نفسها بوصفها أساسًا يقينيًا إذا استبدلنا بالطبقة العاملة في العبارة السابقة النساء أو الأمريكيين-الأفارقة، أو المثليين، النساء منهم والرجال. فعلى سبيل المثال، ساعدت "التجربة" المؤرخات النسويات على إضفاء المشروعية على نقدهن لادعاءات الموضوعية في التقارير التاريخية التقليدية. فقد تمثل جزء من مشروع بعض المؤرخات النسويات في كشف كل مزاعم الموضوعية على حقيقتها بوصفها غطاءً أيديولوجيًا للانحياز الذكوري، وذلك عن طريق إبراز أوجه القصور، والنقص، والإقصاء في التاريخ الرسمي. وقد أنجزن مهمتهن عبر توفير مادة توثيقية عن النساء في الزمن الماضي تقوم بالتشكيك



في التأويلات القائمة، التي تم تكوينها دون أخذ (النوع) في الحسبان. كيف نجيز المعرفة الجديدة إذن، ما دام إمكان أية موضوعية تاريخية قد أصبح موضع سؤال؟ عبر اللجوء إلى التجربة، التي تحيل في هذا النهج من الاستخدام في آن معًا إلى الواقع وإدراكه بصورة ذاتية -أي تجربة النساء في الماضي وكذلك النساء المؤرخات اللاتي يتعرفن على بعض ملامحهن في أسلافهن.

المؤرخة الأدبية، جوديث نيوتون Judith Newton، وهي تكتب عن إهمال النسوية من جانب المشتغلين بالنظرية النقدية (critical theorists) المعاصرين تحاجي قائلة إن النساء أيضًا قد توصلن إلى القيام بنقد الموضوعية، وهو الأمر الذي يرتبط عادة بالتفكيكية (deconstruction) أو بالتاريخانية الجديدة (new historicism). وهذا النقد النسوي "يبدو أنه ينبع مباشرة من واقع قيامنا بالتأمل في تجربتنا، أي [في] تجربة النساء، ومن التناقضات التي شعرنا بها بين الطرق المختلفة التي يتم تمثيلنا عبرها حتى أمام أنفسنا، ومن أمثلة الإجحاف التي طالما عشنا تجربتها داخل أوضاعنا".[٢٠] حين تلجأ جوديث نيوتون إلى التجربة يبدو أنها تقوم بالالتفاف حول قضية الموضوعية (بعدم إثارة السؤال عما إذا كان العمل النسوي نفسه بوسعه أن يكون موضوعيًا)، في حين تقف بثبات فوق أساس بديهي (التجربة). وفي سياق كتابة جوديث نيوتون يتم تمثيل العلاقة بين التفكير والتجربة بوصفها شفافة الوضوح (تمتزج الاستعارة البصرية بالغريزية)، وبالتالي تتسم بإمكان النفاد إليها مباشرة. ويحدث الأمر نفسه مع تأكيد كريستين ستانسيل Christine Stansell على أن "الممارسات الاجتماعية" بكل فوريتها -وبرمّتها- تؤلف نطاقًا من "التجربة الحسية" (أي واقعًا سابقًا على الإنشاء الخطابي prediscursive reality، يُحَس ويُرى ويُعرف بصورة مباشرة) لا يمكن أن يندرج تحت "اللغة".[٢١] ومن ضمن تأثيرات هذه المقولات التي تنسب إلى تجربة النساء أصالة لا ريب فيها، أنها تؤسس -بصورة غير قابلة للدحض- هوية النساء بوصفهن أفرادًا لهن فاعلية. كما أنها تعمم الهوية النسائية، وبالتالي تقيم ادعاءات المشروعية لتاريخ النساء على أساس التجربة المشتركة بين مؤرخات النساء وأولئك النساء اللاتي تقوم المؤرخات بسرد حكاياتهن. فضلاً عن أن هذه المقولات تعادل حرفيًا البعد الشخصي بالبعد السياسي؛ إذ تنظر إلى تجربة النساء المعيشة وكأنها تؤدي مباشرة إلى مقاومة القهر، واعتناق النسوية؛[٢٢] فيبدو إمكان الانخراط في السياسة مستندًا إلى تجربة نسائية موجودة سلفًا، ونابعة منها.

تكتب دنيس رايلي Denise Reiley قائلة: "بسبب توجه النسوية نحو حشد النساء سياسيًا، فإن النسوية ليس في قدرتها مطلقًا أن تُقدم بنية خالصة على فك مفهوم "تجربة المرأة"، مهما كان قدر ما يحدث من دمج بين ما يُنسَب إلى هذه "التجربة" وما يُفرَض عليها وما يُعاش منها، وإحاطة الخليط الناتج بنظرة تقديس.[٢٣]



إن تبني هذا النوع من الحجج للدعوة إلى تاريخ للنساء (وإلى سياسة نسوية) –الذي تنتقده الكاتبة– يغلق المجال أمام التحري بشأن الطرق التي من خلالها يتم إنتاج الذاتية الأنثوية (female subjectivity)، تلك الطرق التي تجعل فاعلية المرأة ممكنة، الطرق التي تتقاطع من خلالها عوامل العنصر والجنسانية مع (النوع)، الطرق التي تقوم السياسة عبرها بتنظيم التجربة وتأويلها، الطرق التي تصبح من خلالها الهوية أرضية نزاع، ومحل ادعاءات متعددة ومتصارعة. وبعبارات دنيس رايلي، مرة أخرى: "إنها –أي هذه الحجج– تخفي رجحان أن ... [التجارب] قد تجمعت لدى النساء لا بفضل كينونتهن بوصفهن نساءً فحسب (their womanhood)،* وإنما بوصفهن آثارًا دالة على علاقات السيطرة، طبيعية كانت أو سياسية"(ص٩٩). ولي أن أضيف أيضًا أنها تقوم بإخفاء واقع الإنشاء الخطابي بوصفه طابعًا لهذه التجارب.

غير أن هذا الطابع الخطابي للتجربة هو –على وجه التحديد– ما يثير انزعاج بعض المؤرخين (أو المؤرخات)؛ حيث إن عزو التجربة إلى الخطاب يبدو وكأنه على نحو ما ينكر مكانتها بوصفها أساسًا للتفسير لا يخضع للتساؤل. ويبدو هذا حال جون توز John Toews، إذ يكتب مقالة نقدية طويلة في **المجلة الأمريكية للنقد التاريخي** *The American Historical Review* عام ١٩٨٧، بعنوان "التاريخ الفكري بعد الثورة اللغوية: استقلالية المعنى وعدم قابلية التجربة للاختزال" "Intellectual History after the Linguistic Turn: The Autonomy of Meaning and the Irreducibility of Experience"[٢٤]. إن مصطلح "الثورة اللغوية" ("Linguistic Turn")** هو مصطلح شامل يستخدمه توز ليشير إلى مقاربات لدراسة المعنى تستعين بعدد من فروع المعرفة لا سيما نظريات اللغة "بما أن الوسيط الأول للمعنى من الواضح أنه اللغة" (ص٨٨١). والسؤال الذي يُعْنَى به توز يخص المدى الذي قطعه التحليل اللغوي بالفعل والمدى الذي يجب أن يقطعه، وبخاصة في ضوء التحدي الذي فرضه مذهب ما بعد البنيوية على مذهب التأسيسية.

يقول توز "إن التاريخ هو بالتعريف معنِى بالتفسير؛ فهو ليس نزوعًا إلى هرمنيوطيقا (hermeneutics) راديكالية، وإنما محاولة لبيان أسباب أصل معانٍ بعينها وظروف نشأتها، واستمراريتها، واختفائها في "أزمنة معينة وفى ظروف اجتماعية–ثقافية محددة"(ص٨٨٢). بالنسبة إلى توز يستوجب التفسير الفصل بين التجربة والمعنى، فالتجربة إنما هي ذلك الواقع الذي يتطلب استجابة ذات معنى. وتُعَامَلُ "التجربة" في نهج استخدام توز لها بوصفها بديهية ودالة على ذاتها إلى

* راجعي المقدمة حيث تشير المترجمة إلى مشكلة غياب المقابل العربي لهذه الكلمة (womanhood).

** يلجأ أيضًا بعض الكتاب أو المترجمين إلى استخدام "الثورة اللسانية" أو الثورة الألسنية" أو "المنعطف اللغوي" في الإشارة إلى مصطلح "Linguistic Turn".



درجة أنه لا يُقدِمُ مطلقًا على تعريف هذا المصطلح. (ولذلك دلالة كاشفة في مقالة تصر على تأسيس أهمية "التجربة" واستقلالها وتعذر اختزالها؛ إذ إن انعدام وجود تعريف للتجربة يسمح لها بأن تتخذ أصداءً عديدة من المعنى، في الوقت الذي يسمح لها أيضًا بأن تُوظف بوصفها فئة مفهومة على صعيد كوني؛ فالكلمة بدون تعريف لها تخلق حسًا بالإجماع عبر إسناد معنى إليها، مفترض وثابت ومشترك).

إن التجربة بالنسبة إلى توز هي مفهوم تأسيسي. وبينما يقر بأن المعاني تختلف، وأن مهمة المؤرخ هي تحليل المعاني المختلفة المنتَجة عبر المجتمعات وعبر الزمن، نجده يحمي "التجربة" من هذا النوع من النسبية. وهو إذ يفعل ذلك يؤسس لإمكان وجود معرفة موضوعية، وبالتالي لإمكان التواصل بين المؤرخين، مهما تعددت مواقفهم وآراؤهم. ولهذا الأمر تبعات منها إعفاء المؤرخين من التعرض لنظرة نقدية بوصفهم منتجين فعليين للمعرفة.

لأنه يمكن –طبقًا للمنطق السابق– تحليل ظاهرة التجربة في حد ذاتها خارج المعاني المعطاة لها، يصبح ممكنًا أن يبدو الموقع الذاتي للمؤرخ وكأنه لا علاقة له بالمعرفة التي يقوم بإنتاجها. هكذا، توفر "تجربة" توز موضوعًا للمؤرخين يمكن معرفته بمعزل عن دورهم بوصفهم صانعي المعنى، ومن ثم فهي لا تضمن موضوعية معرفتهم فحسب وإنما أيضًا قدرتهم على إقناع الآخرين بأهميتها. ولا يهم هنا إنْ كان ثمة تنوع وخلاف بين مجتمع المؤرخين، فهو مجتمع يغدو متجانسًا بفضل موضوعه (تجربته) المشترك(ة). غير أنه –كما أوضحت إلين روني Ellen Rooney بشكل ناجع– من الممكن وجود هذا النوع من التجانس بسبب استبعاد إمكان وجود "مصالح متعذرة الاختزال على الصعيد التاريخي، تقوم بتوزيع ... المجتمعات ورسم حدودها ...".[٢٥] إن هذا التضمين في شمل واحد (inclusiveness) يتحقق عبر إنكار كون ممارسات الإقصاء والاستبعاد (exclusion) أمرًا لا مفر منه وكون الاختلاف يتأسس عبر الإقصاء، وكون الاختلافات الأساسية التي تصاحب التفاوتات في القوة/السلطة وفي الموقع الاجتماعي لا يمكن التغلب عليها من خلال مجرد الحث على ذلك. في مقالة توز، لا يمكن أن يتسع المجال أمام أي خلاف حول معنى مصطلح "التجربة"، حيث إن التجربة نفسها تقع بطريقة ما خارج دلالتها. وربما من أجل هذا السبب لم يضع توز تعريفًا لها.

وحتى بالنسبة إلى هؤلاء المؤرخين (أو المؤرخات) الذين لا يشاركون توز في كل أفكاره عن الموضوعية أو خاصية استمرارية التاريخ، فإنهم يتبعون أسلوبه نفسه حين يكتبون مدافعين عن "التجربة"، فنجد التجربة تقيم عالمًا من واقع موجود خارج الخطاب وتخول سلطة للمؤرخ الذي يملك سبيلاً إليه. وتعمل شواهد التجربة بوصفها أساسًا يقينيًا يوفر –في آنٍ واحد– نقطة بداية ونوعًا من التفسير الحاسم لا يوجد بعده حاجة أو إمكان لأسئلة كثيرة. بيد أن هذه الأسئلة المستبعدة سلفًا –أسئلة



عن الخطاب، وعن الاختلاف، وعن الذاتية، وكذلك عما له أن يدخل في عداد التجربة، وعمن له أن يتولى هذا التحديد- هي التي تمنحنا القدرة على تأريخ التجربة، والتفكير النقدي في التاريخ الذي نكتبه عنها، بدلاً من اتخاذها أساسًا مفترضًا نرسي فوقه هذا التاريخ.

تأريخ "التجربة"*

كيف لنا أن نبرز الطابع التاريخي "للتجربة"؟ كيف لنا أن نكتب عن الهوية بدون معاملتها بوصفها جوهرًا ثابتًا؟ بمقدور الإجابة عن السؤال الثاني الإشارة إلى الإجابة عن السؤال الأول؛ نظرًا لأن الهوية مرتبطة بالمفاهيم الخاصة بالتجربة، كما أن الهوية والتجربة كلتيهما فئة تُعَامَلُ عادة بوصفها أمرًا مفروغًا منه، بطريقة لا يجدر وجودها طبقًا لما أقترحه. وبعبارة جاياتري سبيفاك Gayatri Spivak يجدر بالمؤرخات (أو المؤرخين) أن يعملن على "جعل عملية تخصيص مواقع الذات عملية ظاهرة"، لا بمعنى الإمساك بحقيقة الأشياء التي نراها، ولكن بمعنى محاولة فهم سيرورة العمليات الخطابية المعقدة والمتغيرة التي يتم -من خلالها- تعيين هويات، ومقاومتها، أو احتضانها، والتي هي عمليات غير ملحوظة، وتحقق تأثيراتها بفضل كونها تحدث دون أن تسترعي الانتباه.[٢٦] في هذا السبيل، يبدو من المطلوب القيام بتغيير موضوع البحث تغييرًا ينظر إلى ظهور المفاهيم والهويات بوصفها أحداثًا تاريخية تحتاج إلى تفسير. وليس معنى ذلك أن نصرف النظر عن تأثيرات مثل هذه المفاهيم والهويات، وألا نقوم بتفسير مظاهر السلوك في إطار تفاعلاتها، وإنما يعني افتراض أن ظهورَ هوية من نوع جديد أمرٌ ليس له صفة الحتمية أو القدرية، ليس شيئًا كان دومًا موجودًا فقط في انتظار التعبير عنه، وليس شيئًا سوف يظل إلى الأبد موجودًا على الشكل الذي أعطِيَه في سياق حركة سياسية معينة أو في فترة تاريخية بعينها. فكما يقول ستوارت هول (Stuart Hall):

> الواقع أن فئة "السود" هي الأخرى، لم تكن موجودة. فقد كانت دائمًا هوية غير مستقرة، نفسيًا وثقافيًا وسياسيًا، فهي الأخرى سردية، أو حكاية، أو تاريخ. شيء أنشئ، أُخبرعنه، قيل، وليس مجرد شيء تم اكتشاف وجوده. إن الناس تتكلم الآن عن المجتمع الذي جئت منه في صور غريبة عنى تمامًا. فهم يقولون إن جامايكا هي طبعًا مجتمع من السود. في الواقع، إنها مجتمع مكون من ناس

* تأريخ التجربة هنا بمعنى وضعها في سياق تاريخي أو مقاربتها من منظور تاريخي.



سود وناس سمر عاشوا على مدى ثلاث أو أربع مائة عام من غير أن يكون في استطاعتهم الإشارة إلى أنفسهم بوصفهم "سودًا". تلك هوية وَجَبَ تعلمها، وأصبح ممكنًا تعلمها فقط عند لحظة معينة. بالنسبة إلى جامايكا، هذه اللحظة كانت زمن السبعينيات من القرن العشرين.[٢٧]

أن نتخذ تاريخ الهوية السوداء لأهل جامايكا موضوعًا للتحري في هذا الإطار يعني بالضرورة أن نقوم بتحليل عمليات تحديد مواقع الذات بصفتها تمت جزئيًا – على الأقل– بفعل الخطابات التي وضعَتْ جامايكا في سياق اقتصاد سياسي عنصري دولي، زمنه أواخر القرن العشرين؛ أي أن نقوم بتأريخ "تجربة" السواد.[٢٨]

إن التعامل مع ظهور هوية جديدة بوصفه حدثًا خطابيًا ليس معناه أننا نقدم شكلاً جديدًا من الحتمانية اللغوية (Linguistic determinism)، أو أننا نحرم الذات من صفة الفاعلية، وإنما يعني أننا نرفض الفصل بين "التجربة" واللغة، وأننا نؤكد في المقابل خاصية الخطاب الإنتاجية. من الصحيح أن الذات تتكون خطابيًا، ولكن ثمة صراعات بين النظم الخطابية، وثمة تناقضات داخل كل منها، ومعانٍ متعددة، واردة للمفاهيم التي تقوم باستخدامها ونشرها.[٢٩] من الحق أن الذوات لديها/لديهم فاعلية (agency)، وإن كانوا ليسوا بأفراد يتصفون بوحدة النفس والاستقلالية، ويقومون بممارسة إرادتهم الحرة، وإنما هم ذوات يتم خلق فاعليتها من خلال مواقف ومكانات تُسْبَغُ عليها. أن يكون الشخص ذاتًا (subject) يعني "أن يكون عرضة (subject) لشروط وجود محددة، شروط للتمتع بالفاعلية، وشروط ممارسة".[٣٠] هذه الشروط تُفَعِّل خيارات، وإن كانت هذه الخيارات ليست غير محدودة. تتكون الذوات عبر الخطاب، كما أن التجربة حدث لغوي (فهي لا تحدث خارج معانٍ متأسسة) ولكنها أيضًا ليست مقيدة إلى نظام ثابت للمعنى، وبما أن الخطاب هو بالتعريف شيء مشترك فالتجربة شيء جمعي مثلما هي شيء فردي. التجربة هي تاريخ ذات، واللغة هي موقع تَمَثُّل التاريخ. وعلى ذلك، لا يمكن للتفسير التاريخي أن يفصل بين الاثنين، التجربة واللغة.

يصبح السؤال إذن هو: كيف نقوم بتحليل اللغة؟ وهنا كثيرًا ما يصطدم المؤرخون (وإن كان ليس دائمًا وليس بالضرورة) بحدود تخصص معرفي – التاريخ– أنشأ نفسه بالتعارض مع الأدب. (تتعلق هذه الحدود بتكوين مفهوم مرجعي عن اللغة، أي الإيمان بوجود علاقة مباشرة بين الكلمات والأشياء). ولا يذهب نوع القراءة الذي أعنيه إلى افتراض وجود تقابل مباشر بين الكلمات والأشياء، ولا يحصر نفسه في معانٍ أحادية، ولا يهدف إلى إيجاد حل للتناقض. وهو لا يحول السيرورة (process) إلى مسار مستقيم، أو يجعل التفسير مرتكزًا إلى علاقات سببية



بسيطة أو متغيرات أحادية، إنما –بالأحرى– له أن يُفرد للبعد "الأدبي" (" the literary") مكانة كاملة، لا يمكن اختزالها (irreducible). إن التسليم بمثل هذه المكانة للبعد الأدبي لا يعني جعله من الأسس المعطاة وإنما يعني إفساح المجال أمام إمكانات جديدة في تحليل الإنتاجات الخطابية للواقع الاجتماعي والسياسي بصفتها سيرورات معقدة ومتناقضة.

وتُعَدّ القراءة التي طرحتها لكتاب ديلاني في بداية هذا المقال مثالاً على نوع القراءات التي أريد تجنبها، وأود الآن تقديم قراءة مختلفة، اقترحتها عليَّ الناقدة الأدبية كارين سوان Karen Swann بوصفها طريقة للإشارة إلى ما قد يدخل في تأريخ مفهوم التجربة، وهى أيضًا طريقة لإظهار اتفاقي مع قول كارين سوان بـــ"أهمية البعد 'الأدبي' بالنسبة إلى المشروع التاريخي"،[٣١] وتقديري له.

بالنسبة إلى ديلاني، كان حضور مشهد الحمام العام ("كتلة متماوجة من أجساد ذكرية عارية" مرئية تحت إضاءة زرقاء خافتة) حدثًا يسجل –في ضوء إحدى القراءات– ما يمكن أن نطلق عليه الوصول إلى الوعي بذاته، أيْ التعرف على هويته الأصيلة، هوية كانت دائمًا مشتركة، وسوف تظل دائمًا مشتركة بينه وبين آخرين مثله. إن قراءة من نوع آخر، أقرب إلى انشغال ديلاني بالذاكرة وبالنفس في هذه السيرة الذاتية، لا ترى هذا الحدث اكتشافًا للحقيقة (مدرَكة بوصفها انعكاسًا لحقيقة سابقة على الإنشاء الخطابي)، وإنما تراه يقوم بإحلال تأويل من التأويلات محل آخر. يقدم ديلاني هذا الاستبدال بوصفه تجربة تحوُّل، لحظة "هداية"، يبدأ بعدها في الرؤية (أي الفهم) بصورة مختلفة، إلا أنه ما أوسع البون بين الإدراك الواضح على صعيد ذاتي وبين الرؤية الشفافة! إذ ليس بالضرورة أن أحدهما يستتبع الآخر، حتى وإن طُرِحَت الحالة الذاتية مجازيًا بوصفها تجربة بصرية. وفضلاً عن ذلك (وهذه نقطة كارين سوان)، فإن "خواص الوسط الذي يظهر عبره الشيء المرئي –وهو هنا الإضاءة الزرقاء الخافتة التي تُحدِث بفعل خواص التحريف والانكسار– تأرجحًا في ما هو مرئي"، تجعل من المستحيل ادعاء أية شفافية غير مُوَسَّطة (Swann 4). بدلاً من ذلك، تسمح الإضاءة المتأرجحة برؤية ما وراء المرئي، رؤية تحتوى على إسقاطات تخيلية عن "ملايين من الرجال مثليي الجنسية" الذين من أجلهم "قد انتهى التاريخ بالفعل من خلق تشكيلات كاملة من المؤسسات" هي أساس التوحد في هوية سياسية مشتركة (Delaney 174). "في هذه النسخة من الحكاية" –كما تلاحظ كارين سوان– "لا ينبع الوعي والقوة السياسية من تجربة يُفترض أنها مباشرة بلا وسيط لهويات مثلية يُفترض أنها حقيقية، وإنما ينبعان من وعي بخواص الوسط التمثيلي الموحية بالتحرك والتمايز (differencing) –حركة الضوء في الماء" (ص٤).



إن مسألة التصورات التمثيلية مسألة مركزية في مذكرات ديلاني. وهى مسألة تخص الفئات الاجتماعية والفهم الشخصي واللغة، وكلها أمور مرتبطة ببعضها، ولا يُعَدُّ أيًا منها –ولا يمكنه أن يكون– انعاكسًا مباشرًا لغيره. يتساءل ديلاني عما يعنيه أن يكون الشخص أسود، مثلي الجنسانية وكاتبًا، وهل من الممكن وجود نطاق للهوية الشخصية بمعزل عن التقييدات الاجتماعية؟ الإجابة هي أن البعدين الاجتماعي والشخصي يتداخل أحدهما في الآخر كما أن الاثنين متغيران تاريخيًا، إذ تتغير معاني فئات الهوية وتتغير معها إمكانات تصور النفس.

> في ذلك الوقت لم تكن بدايةً كلمتي "أسود" و"gay" موجودتين بالمعاني والاستخدامات والتاريخ الذي لهما حاليًا. كان عام ١٩٦١ لا يزال حقيقةً جزءًا من الخمسينيات. لم يكن الوعي السياسي الذي قدر له أن يتشكل في أواخر الستينات جزءًا من عالمي. فقد كان هناك فقط الزنوج (negroes) والشواذ/المثليّون (homosexuals)،* وكان كلاهما –ومعهما الفنانون– له قيمة منخفضة على سلم التراتب الاجتماعي. إن الحديث عن هذا العالم أمر شاق. (Delaney 242)

لا تفي فئات التصنيف الاجتماعي المتاحة بالغرض في حكاية ديلاني. فمن الصعب –إن لم يكن من المستحيل– استخدام سردية مفردة لتغطية كافة جوانب تجربته، وهو يستعيض عن ذلك بتدوين مدخلات في دفتر؛ بحيث يسجل في الوجه الأمامي ما يتعلق بالأشياء المادية، وفى الظهر ما يتعلق بالرغبة الجنسية. ويصف ذلك بأنهما "سرديتان متوازيتان في عمودين متوازيين". ولكن بالرغم مما يبدو من أن إحداهما تتعلق بالمجتمع، بالجانب العام أو السياسي، وأن الأخرى تتعلق بالجانب الفردي والخاص أو النفسي، فإن كلتيهما في الواقع تاريخيتان بشكل لا مفر منه؛ إنهما عبارة عن إنتاجات خطابية عن المعرفة بالنفس، وليستا انعكاسًا لحقيقة خارجية أو حقيقة داخلية. "أما أن يُفرض على العمودين أن يمثل أحدهما الماركسي والآخر

* اخترت أن أترجم Homosexuals هنا إلى الشواذ/المثليين لأن كلمة "مثليين" مصطلح أدخل حديثا لتأويل الكلمة الإنجليزية، على سبيل الترجمة بشكل أكثر دقة، وبوصفه نوعًا من التصحيح للدلالة التحقيرية والحكم الأخلاقي/الاجتماعي الذي تفصح عنه كلمة "شواذ، بيد أن كاتب العبارة المقتبسة يقصد أن يشير إلى ما كان سائدًا وقتها من الدلالة التحقيرية والحكم الأخلاقي على هذه الفئة، بغض النظرعن دقة الإشارة باللغة الإنجليزية، وبالرغم من أن الكلمة نفسها أصبحت تحمل دلالة أكثر حيادية مع تغير النظرة في مجتمعات الغرب إلى هذه الفئة.



الفرويدي –العمود المادي وعمود الرغبة– فما ذلك إلا بتحيز حداثي، إذ إن استقلالية كلٍّ منهما تفسدها التجاوزات نفسها، والحدة نفسها" (ص٢١٢). إن العمودين يدخل كل منهما في تكوين الآخر، بيد أن العلاقة بينهما صعبة التحديد. هل هو الجانب الاجتماعي والاقتصادي الذي يحدد مصير الجانب الذاتي؟ وبالنسبة إلى الجانب الخاص، هل هو منفصل نهائيًا عن العام أم أنه متداخل تمامًا فيه؟ يعبر ديلاني عن رغبته في إيجاد حل لهذه المسألة: "مؤكد أن أحدهما هو الكذبة التي يلقي الضوءَ عليها صدقُ الآخر" (ص٢١٢). ثم ينفي ديلاني إمكان وجود حل؛ إذ لا توجد أجوبة عن هذه الأسئلة بمعزل عن الخطابات التي تنتجها.

> إذا كان الشق –الحيز الموجود بين العمودين (أحدهما متألق وجلي بكتابات الشرعية، والآخر مظلم ومجوف بأصوات الخارجين عن الشرعية)– هو ما يُكوِّن الذات، فإنه فقط بعد إحاطة "الخاص" بنظرة رومانسية تعظمه وتسويه بـــ"الذاتي"، يصبح من الممكن أن نحدد موقع هذا الشق. ذلك المكان، ذلك الهامش، ذلك الشق في حد ذاته، في البدء يُجيز، وبعدها يتطلب، الاستحواذ على اللغة –منطوقة حينًا، مكتوبة حينًا– في كلا الاتجاهين، فوق الفجوة. (ص٢٩-٣٠)

وفي النهاية يمكن للمرء أن يقوم –عبر تعقـــب طريق "الاستحواذ على اللغة ... في الاتجاهين، فوق الفجوة"، وعبر تحديد موقع تلك اللغة وسياقها– بتأريخ المفردات التي يتم تمثيل التجربة من خلالها، ومن ثم تأريخ التجربة في حد ذاتها.

خلاصة

لا تبدو لي القراءة التي تلتفت إلى البعد الأدبي قراءة غير مناسبة لهؤلاء الذين يتخصصون في دراسة التغيير؛ أي دراسة التاريخ. بيد أنها لا تمثل النوع الوحيد من القراءة الذي أنادي به، وإن كانت أيضًا الوثائق التي كتبت بأيدي شخصيات أدبية ليست هي وحدها القابلة لهذا النوع من القراءة. فما أدعو إليه هو –بالأحرى– طريقة لتغيير محور وفلسفة التاريخ الذي نكتبه، من نزعة تنحو إلى إضفاء صفة الطبيعية على "التجربة" عبر إيمان بوجود علاقة مباشرة بلا وسيط بين الكلمات والأشياء، إلى أخرى تُعَامِلُ جميع فئات التحليل بوصفها موجودة داخل سياق، وبوصفها محل نزاع، وبوصفها عارضة (contingent). كيف تأتّى لفئات التمثيل والتحليل –مثل الطبقة، العنصر، (النوع)، علاقات الإنتاج، البيولوجيا، الهوية،



الذاتية، الفاعلية، التجربة، وحتى الثقافة- أن تصل إلى مكانة الأسس المسلم بها؟ وماذا كانت تأثيرات طرق صياغتها؟ وماذا تعني دراسة الماضي بمعطيات هذه الفئات بالنسبة إلى المؤرخين؟ ما العلاقة بين بروز هذه الفئات في وقتنا الحالي ووجودها في الماضي؟ تفتح هذه الأسئلة المجال للنظر في ما يشير إليه دومينيك لاكابرا Dominick LaCapra بالعلاقة التحويلية (transferential) بين المؤرخ والماضي، أي تُهيئ فرصة النظر في العلاقة بين قوة الإطار التحليلي للمؤرخ أو المؤرخة والأحداث التي هي موضوع دراسته أو دراستها، كما أن هذه الأسئلة تقوم بتأريخ طرفي هذه العلاقة من خلال نفي ثبات وتعالي أي شيء يتضح أنه يعمل على أساس يقيني، إذ تُحول الاهتمام إلى تاريخ المفاهيم التأسيسية في حد ذاتها. بذلك يصبح تاريخ هذه المفاهيم (التي ندرك أنها محل نزاع وأنها متناقضة) بمثابة الشواهد التي عن طريقها يتم الإمساك بالتجربة واستيعابها، ومن خلالها تتم بلورة علاقة المؤرخة بالماضي الذي تكتب عنه. هذا هو ما يقصده فوكوه بممارسة الجنيالوجيا أو دراسة نسب الأفكار وأصولها (genealogy)*:

> لو كان التأويل كشفًا بطيئًا عن معنى مختبئ داخل أصل أو مَنشأ، فإن فلسفة ما وراء الطبيعة (metaphysics) تصبح وقتها القادرة وحدها على تفسير تطور الإنسانية. أما إذا كان التأويل هو الاستيلاء العنيف والمستتر على نظام من قواعد ليس له في حد ذاته معنى جوهري، من أجل فرض اتجاه، من أجل تطويعه لإرادة جديدة، من أجل إرغامه على الاشتراك في لعبة جديدة، ومن أجل إخضاعه لقواعد ثانوية، عندئذ يصبح تطور الإنسانية سلسلة من التأويلات. ويصبح دور عملية التأصيل بمثابة تسجيل تاريخها: تاريخ التعاليم الأخلاقية، المثاليات، المفاهيم الميتافيزيقية، تاريخ مفهوم الحرية، أو مفهوم حياة الزهد. وبما أنها تحتمل ظهور تأويلات مختلفة، فلا بد من أن نجعلها تتضح بصفتها أحداثًا على مسرح السيرورة التاريخية.[٣٢]

* الجنيالوجيا مصطلح استخدمه فوكو ليشير إلى عملية البحث ليس عن **أصول** -كما قد يبدو من المعنى الشائع للكلمة- وإنما إلى التاريخ متعدد الجوانب -وأحيانًا المتناقض- الذي يحيط بمفاهيم وأشياء قد تبدو وكأنها بلا تاريخ (الجنسانية مثلاً)، بهدف الكشف عن آثار القوة/السلطة في إنشاء معناها والتحكم فيها.



ليست التجربة بالكلمة التي يمكننا الاستغناء عنها، رغم أن فكرة هجرها تمامًا تبدو مغرية في ضوء ما تتعرض له من طرق استعمال تحيل الهوية إلى جوهر ثابت (أو "ماهية") وتؤدي إلى تشييء الذات. تدخل التجربة في لغتنا اليومية وتتداخل في سردياتنا إلى حد يبدو معه من العبث محاولة طردها. فهي تستخدم بوصفها وسيلة للحديث عما حدث، بوصفها طريقة لتأسيس الاختلاف والتشابه، ولادعاء معرفة "تمتنع على الهجوم".[٣٣] وفي ضوء ما للتجربة من وجود مهيمن، ما أحرانا أن نتعامل معها، أن نحلل سيروراتها، وأن نعيد تعريف معناها. ويستلزم ذلك أن نركز النظر في عملية إنتاج الهوية، وأن نؤكد طبيعة "التجربة" بما هي إنشاء بفعل الخطاب، كما نؤكد الجانب السياسي الذي يحيط بعملية إنشائها. التجربة فعل تأويلي وشيء يحتاج إلى التاويل على الدوام، في آنٍ معًا. إن ما يُعَدُّ تجربة ليس أمرًا دالاً على ذاته ولا هو بالأمر المباشر في وضوحه، بل هو دومًا محل نزاع، ومن ثم فهو دومًا سياسي. لذا، يجب على دراسات التجربة أن تثير الاعتراضات على مكانة التجربة بوصفها نقطة البداية في التفسيرات التاريخية. وسوف يتحقق ذلك حين يرى المؤرخون (أو المؤرخات) أن مشروعهم، ليس القيام بإعادة إنتاج معرفة يقال إن التجربة كانت سبيل التوصل إليها، وإنما تحليل ظروف إنتاج تلك المعرفة في حد ذاتها. إن هذا التحليل من شأنه أن يشكل تاريخًا لا يرتكز إلى أسس معطاة، تاريخًا يحتفظ بقوته التفسيرية وباهتمامه بالتغيير، ولكن دون الارتكاز إلى مفاهيم أو فئات تصنيف تعامل وكأنها طبيعية ودون إعادة إنتاج هذه الفئات،[٣٤] وهو أيضًا لا يقدم ضمانًا عن حياد المؤرخ، إذ إن اختيار الفئات المطلوب تأريخها هو أمر "سياسي" لا محالة، وهو أمر يرتبط باعتراف المؤرخ بما له من مصالح في عملية إنتاج المعرفة. ليست التجربة في هذه المقاربة، مَنشأ التفسير، وإنما هي الشيء الذي نسعى إلى تفسيره. هذا النوع من المقاربات لا يضرب السياسة من خلال نفي وجود الذوات، وإنما يقوم بالتحقيق في عمليات خلقها وإنشائها. وبذلك يعيد تصور التاريخ ودور المؤرخ، ويقوم بشق طرق جديدة للتفكير في مسألة التغيير.[٣٥]

الهوامش

---

[١] Samuel R. Delany, *The Motion of Light in Water: Sex and Science Fiction Writing in the East Village, 1957-1965* (New York: New American Library, 1988).
الأقوال المقتبسة من الكتاب مبينة في النص مع رقم الصفحة بين قوسين.

[٢] Martha Minow, "Foreword: Justice Engendered," *Harvard Law Review* 101 (November 1987): 10-95.

[٣] حول الفرق بين المشاهدة والكتابة في أشكال صياغة الهوية، انظر/انظري:



Homi K. Bhabha, "Interrogating Identity," in *Identity: The Real Me*, ICA Documents (London) 6 (1987): 5-11.

[٤] Lionel Gossman, "Towards a Rational Historiography," *Transactions of the American Philosophical Society* 79, no. 3 (1989): 26.

[٥] حول النمـــوذج "التســـجيلي documentary" أو "الموضـــوعاني objectivist" الـــذي يســـتخدمه المؤرخون، انظر/انظلاي:

Dominick LaCapra, "Rhetoric and History," in LaCapra, *History and Criticism* (Ithaca: Cornell University Press, 1985), 15-44.

[٦] عن أن الرؤية ليست تأملاً سلبيًا، انظر/انظري:

Donna Haraway, "Situated Knowledges," typescript, 9, and Donna Haraway, "The promises of Monsters: Reproductive Politics for Inappropriate/d Others," unpublished paper, summer 1990, 9.

انظر/انظري أيضًا:

Minnie Bruce Pratt, "Identity: Skin Blood Heart," in *Yours in Struggle: Three Feminist Perspectives on Anti-Semitism and Racism* (Brooklyn, NY: Long Haul Press, 1984).

وانظر/انظري كذلك التحليلات التي تناولت مقالة برات عن سيرته الذاتية:

Biddy Martin and Chandra Talpade Mohanty, "Feminist Politics: What's Home Got to Do with It?" in Teresa de Lauretis, *Feminist Studies/Critical Studies* (Madison: University of Wisconsin Press, 1986), 191-212.

[٧] أدين لجوديث باتلر Judith Butler بفضل مناقشات حول هذه النقطة.

[٨] Fredric Jameson, "Immanence and Nominalism in Postmodern Theoretical Discourse," in *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham: Duke University Press, 1991), 199.

[٩] Raymond Williams, *Keywords* (New York: Oxford University Press, 1983), 126-29.

يعتمد النقاش في هذه الفقرة على تعريف ويليامز مصوغًا بعباراتي، والعبارات المستشهد بها مـــن النص الأصلي ترد بين قوسين في هذا النص.

[١٠] حول الطرق التي ترى المعرفة "بصفتها تجميعًا لتصورات سليمة"، انظر/انظري:

Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1979), especially 163.

[١١] يصوغ هومي بابا هذه المسألة على النحو الآتي: "أن **نرى** شخصًا غائبًـــا، أو أن ننظـــر إلـــى **الغياب عن النظر**، يعني أننا نشدد على مطلب الذات **العابر** أو **الانتقـــالي** بموضـــوع مباشـــر للتأمل الذاتي؛ نقطة حضور لها أن تحتفظ بموضعها المتميز المتكلم **بصفته ذاتًا**"، ص٥ مـــن المصدر المذكور أعلاه في هامش رقم ٣ Homi Bhabha, "Interrogating Identity".

[١٢] Teresa de Lauretis, *Alice Doesn't* (Bloomington: Indiana University Press, 1984), chapter 6, "Semiotics and Experience," 159.

[١٣] تصف جاياتري سبيفاك ذلك بأنه بمثابة metalepsis، أي إبدال النتيجة بالسبب. انظر/انظري:

Gayatri Spivak, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* (New York: Routledge, 1987), 204.

[١٤] Michel de Certeau, "History: Science and Fiction," *Heterologies: Discourse on the Other*, trans. Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986), 218.



[15] R. G. Collingwood, *The Idea of History* (New York: Oxford University Press, 1956), 274-75.

العبارات المقتبسة ترد أرقام صفحاتها بين قوسين.

[16] E. P. Thompson, *Making of the English Working Class* (New York: Vintage, 1963), 171.

[17] يتناول نقاش ريموند ويليامز عن "البنى المشاعرية" بعض هذه القضايا بقدر أكبر من الإسهاب. انظر/انظري كتابــه: (Raymond Williams, *The Long Revolution*, New York: Columbia University Press, 1961)، وكذلك المقابلة الشخصية التي جرت بشأنها: Raymond Williams, *Politics and Letters: Interviews with New Left Review* (London Verso, 1989), 156-74.

أعبر عن امتناني لتشون لين Chun Lin الذي دلني علي هذه النصوص.

[18] حول الدور الذي تقوم به "التجربة" في تحقيق الاندماج في كل واحد، انظر/انظري:

Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Routledge, Chapman and Hall, 1990), 22-25.

[19] للاطلاع على قراءة أخرى لما كتبه ثومبسون عن التجربة، انظر/انظري:

William Sewell, Jr., "How Classes Are Made: Critical Reflections on E. P. Thompson's Theory of Working-Class Formation," in *E. P. Thompson: Critical Perspectives*, ed. Harvey J. Kaye and Keith McClelland (Philadelphia: Temple University Press, 1990); see also Sylvia Schafer, "Writing about 'Experience': Workers and Historians Tormented by Industrialization," unpublished paper, May 1987.

[20] Judith Newton, "History as Usual? Feminism and the 'New Historicism'," *Cultural Critique* 9 (1988): 93.

[21] Christine Stansell, "Response," *International Labor and Working Class History* 31 (Spring 1987): 28.

غالبًا ما يعود هذا النوع من استحضار التجربة إلى "تجربة" الجســد العضــوية أو البيولوجيــة. انظر/انظري مثلاً المقولات المطروحة عن الاغتصاب والعنف في المرجع الآتي:

Mary Hawkesworth, "Knowers, Knowing, Known: Feminist Theory and Claims of Truth," *Signs* 14, no. 3 (Spring 1989): 533-57.

[22] هذا أحد معاني شعار"الشأن الشخصي شأن سياسي". فتصبح المعرفة أو الخبرة الشخصية (أي التجربة) المتعلقة بوضع القهر هي مصدر المقاومة ضده. للاطلاع على نقد لوجهة النظــر هذه، انظر/انظري:

Chandra Talpade Mohanty, "Feminist Encounters: Locating the Politics of Experience," *copyright* 1 (Fall 1987): 32; and Katie King, "The Situation of Lesbianism as Feminism's Magical Sign: Contests for Meaning and the U.S. Women's Movement, 1968-1972," *Communication* 9 (1986): 65-91.

إن عمل كاترين ماكينون Catharine MacKinnon يعد على الأرجح أفضل مثال على اســتخدامات التجربة بالطرق التي ننتقدها أنا وتشاندرا موهانتي وكيتي كينج. انظر/انظري كتابها الآتي:

Catharine MacKinnon, *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law* (Cambridge: Harvard University Press, 1987).

[23] Denise Riley, *"Am I that Name?" Feminism and the Category of "Women" in History* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), 100.

[24] John Toews, "Intellectual History after the Linguistic Turn: The Autonomy of Meaning and the Irreducibility of Experience," *American Historical Review* 92, no.4 (October 1987): 879-907.



[25] Ellen Rooney, *Seductive Reasoning: Pluralism as the Problematic of Contemporary Theory* (Ithaca, NY: Comell University Press, 1989), 5-6.

[26] Gayatri Spivak, "A literary Representation of the Subaltern: A Woman's Text from the Third World," *In Other Worlds,* 241.

[27] Stuart Hall, "Minimal Selves," in *Identity: The Real Me*, ICA Documents (London) 6 (1987): 45. See also Barbara J. Fields, "Ideology and Race in American History," in *Region, Race and Reconstruction*, ed. J. Morgan Kousser and James M. McPherson (New York: Oxford University Press, 1982), 143-77.

إن مقالة باربرا فيلدز تعرف بتناقضاتها، فهي مثلاً تؤرخ العنصر في حين تقوم بتطبيع الطبقة وبتجاهل (النوع) بالكامل.

[28] نجد مثلاً ممتازًا عن تأريخ "تجربة" النساء السود في المرجع الآتي:

Hazel Carby, *Reconstructing Womanhood: The Emergence of the Afro-American Woman Novelist* (New York: Oxford University Press, 1987).

[29] للاطلاع على نقاشات عن كيف يحدث التغيير مفعوله داخل الخطابات وفيما بينها، انظر/انظري:

James Bono, "Science, Discourse, and Literature: The Role/Rule of Metaphor in Science," in *Literature and Science: Theory and Practice*, ed. Stuart Peterfreund (Boston: Northeastern University Press, 1990), 59-89. See also Mary Poovey, *Uneven Developments: The Ideological Work of Gender in Mid-Victorian England* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), 1-23.

[30] Parveen Adams and Jeff Minson, "The Subject of Feminism," *m/f* 2 (1978): 52.

حول تكون الذات، انظر/انظري:

Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge* (New York: Harper and Row, 1972), 95-96; Felicity A. Nussbaum, *The Autobiographical Subject: Gender and Ideology in Eighteenth-Century England* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989); and Peter de Bolla, *The Discourse of the Sublime: Readings in History, Aesthetics, and the Subject* (Oxford and New York: Basil Blackwell, 1989).

[31] تم تقديم تعليقات كارن سوان عن هذه الورقة في ندوة The Little Three Faculty Colloqium تحت عنوان "الإنشاء الاجتماعي والسياسي للحقيقة" في جامعة وسليان Wesleyan University ١٨-١٩ يناير ١٩٩١. التعليقات موجودة في نسخة مطبوعة لم يتم نشرها، والعبارة المقتبسة هنا تقع في صفحة رقم ٥ من هذه النسخة.

[32] Michel Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History," *Language, Counter-Memory, Practice*, ed. Donald F. Bonchard and Sherry Simon (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977), 151-52.

[33] Ruth Roach Pierson, "Experience, Difference and Dominance in the Writings of Women's History," unpublished paper, 1989, 32.

[34] أسهمت نقاشات مع كريستوفر فينسك Christopher Fynsk في إيضاح هذه النقاط أمامي.

[35] للاطلاع على محاولة مهمة لوصف تاريخ ما بعد بنيوي، انظر/انظري:

Peter de Bolla, "Disfiguring History," *Diacritics* 16 (Winter 1986): 49-58.



لحظـــات خطـــر: العنصـــر و(النـــوع) وذكريات الإمبراطورية*

فـــرون ويـــر

> أن نُعبر تاريخيًا عن الماضي لا يعني أن نتعرف عليه 'كما كان حقيقة'، وإنما يعني أن نمسك بذكرى تومض في الخاطر عند لحظة من لحظات الخطر.[1]

أخذت هذا المقتطف الوجيز من مقالة وولتر بنجامين Walter Benjamin بعنوان "أطروحات في فلسفة التاريخ" ("Theses on the Philosophy of History") وقمت باستعارة صوره المفعمة بالحيوية، بوصفها وسيلة تقديم لمقولتي بشأن العنصر وعلاقته بـــ(النوع) في الذاكرة التاريخية. لقد اجتذبتني على الفور هذه العبارة لأن فعل الإمساك بذكرى ما ينقل شيئًا من إلحاح الضرورة الذي شعرت به وأنا أقوم بكتابة **ما بعد حدود المسموح به** *Beyond the Pale*.[2] كما أن عبارة "لحظة خطر" أثارت اهتمامي هي وإمكانات اختطافها لاستخدامها في استكشاف الأمور التي تشغلني بشأن سياسات العنصر و(النوع) المعاصرة، والتي تمثل منطقة مشحونة بتوترات من نوع أو آخر.

ينشأ هذا المقال من حرصي على فهم الكيفية التي تم بها في الماضي إنشاء فئات الاختلاف العنصري (racial) والعرقي (ethnical) والثقافي؛ وبخاصة بين النساء، وذلك في سبيل استكشاف كيفية استمرار إعادة إنتاج هذه الفئات في إطار صراعات سياسية وأيديولوجية أحدث زمنًا.

ويتضمن هذا المشروع بالضرورة النظر في الطرق التي قد تعامل بها –حتى الآن– التأريخ النسوي (feminist historiography) مع قضايا الاختلاف. وبعبارة أخرى، هل قام "تاريخ النساء" بتزويد النسوية بأدلة نظرية أو تاريخية تكفي لفهم معنى الأفكار والتصورات المتعلقة بالاختلاف العنصري والثقافي، في الوقت الحالي؟ تتمثل إجابتي عن هذا السؤال في أن النظريات النسوية المتعلقة بكتابة التاريخ كانت –حتى عهد قريب جدًا– تميل إلى التركيز على قضايا (النوع)

---

* Vron Ware, "Moments of Danger: Race, Gender, And Memories of Empire" in History and Feminist Theory: Studies in the Philosophy of History, *Beheift* 31 (1992), 116-137.



وارتباطها بالطبقة، مما كانت نتيجته إغفال قضايا العنصر. فعلى سبيل المثال، كتبت جون سكوت Joan Scott في عام ١٩٨٨:

> إن تحقق الإمكان الراديكالي في تاريخ النساء يأتي عبر كتابة تواريخ تركز على تجارب المرأة مع تحليل الطرق التي يُنشئ بها (النوعُ) السياسة والسياسةُ (النوعَ). وعندئذٍ لن يكون التاريخ النسوي تعديدًا للأعمال العظيمة التي قامت بها النساء، وإنما كشفًا لعمليات (النوع)، التي غالبًا ما تدور في صمت وخفية، والتي تمثل -مع ذلك- قوى حاضرة ومحدِّدة في تنظيم معظم المجتمعات. بهذا المدخل يمكن لتاريخ النساء أن يواجه بشكل فاصل سياسة الكتابات التاريخية القائمة، ويبدأ بصورة حتمية في إعادة كتابة التاريخ.[٣]

لا أعني بذلك أن سكوت نفسها قد أغفلت مسائل "العنصر" في نقدها لسياسة الكتابات التاريخية القائمة أو وصفها الإجمالي لـــ"الإمكان الراديكالي في تاريخ النساء"، وإنما بالأحرى يمكن لـــعبارتها الوصفية "العمليات التي غالبًا ما تجري في صمت وخفية" أن تطبق بالقدر نفسه على أنواع أخرى من العلاقات الاجتماعية إلى جانب (النوع)، ولم يكن لزعمها إلا أن يزداد قوة لو كانت قد أشارت صراحةً إلى "العنصر" والعرق بوصفهما أنواعًا أخرى من "القوى المشكلة" في حياة النساء.

ومع أنني أكتب عن التاريخ البريطاني بالتحديد، وألتفت إلى التأثيرات حديثة العهد نسبيًا لحركات الاستعمار والتحرر من الاستعمار، فإنني أقصد من كتابتي -في خطوطها العامة- نوعًا من الإسهام في الجدالات النسوية التي تدور أيضًا في الولايات المتحدة. فما فتأت النساء البريطانيات والأمريكيات على مدى مائة وخمسين عامًا يتواصلن، ويتبادلن الأفكار، ويقمن بالتنظيم عبر الحدود القومية. وقد تطلعت النسويات في بريطانيا، السود والبيض على حد سواء، نحو الولايات المتحدة أملاً في الاستنارة بشأن كيفية فهم ومناقشة العلاقات بين العنصر و(النوع)، وهي علاقات شكلت جزءًا متأصلاً من عملية تأسيس حركات النساء هناك. كما كان عدد متنامٍ من الكتب المتعلقة بهذه القضايا لنسويات أمريكيات -أفريقيات- مثل بل هوكس bell hooks، وأنجيلا ديفيز Angela Davis، وجون جوردون June Jordan، ونسويات بيض مثل أدريان ريتش Adrienne Rich- كان بمثابة حبل إنقاذ بالنسبة إلى الكثيرات منا. ولكن هذه الأعمال في مجموعها لا تتعرض كثيرًا لمناقشة العلاقات المحددة بين النساء السود والبيض في بريطانيا، حيث نصارع من أجل فهم



آثار تجربة ما بعد الإمبريالية ومن أجل تكوين سياسة في هذه الظروف. كما أنها أيضًا لا تخاطب مشاعر الصمت وعدم الارتياح والغضب التي أفصحت عن وجودها في سياق التفاعلات السياسية بين النسويات السود والنسويات البيض في بريطانيا، بفعل ورطة ما بعد الاستعمار.

البياض (Whiteness)*

قبل المضي في مناقشة "الإمكان الراديكالي" في تاريخ للنساء يتعرض للعنصر، كما يتعرض (للنوع) وللطبقة، من المهم أن نقر بأن التسيد العنصري (racial domination) يمثل نسقًا يتولى مَوْقَعَة (positions) أو إنشاء (constructs) الجميع، وإنْ تعددت الطرق. فالتركيز على التصورات المتعلقة "بالبياض" ومختلف إنشاءات هوية العنصر الأبيض، بوسعه أن يهيئ سبلاً جديدة للفكر والفعل أمام أولئك الذين يعملون على فهم أنساق التسيد العنصري ونقضها[٤]. بيد أنه في مجتمع معتاد على وجود أيديولوجية سائدة عن تفوق العنصر الأبيض، غالبًا ما يكون من الأسهل على مَن يقعون في فئة "البيض" أن ينظروا إلى أنفسهم بوصفهم محض "طبيعيين" ("normal")، وبالتالي دون هوية معنصرة (racialized identity) أيْ دون هوية يدخل عامل العنصر في تشكيلها.

أصادف على مقربة من باب بيتي مثلاً بسيطًا يبين هذه العملية، إذ توجد في الحي الذي أسكنه صالة ناجحة للتدريب الرياضي مخصصة للنساء، وهي تعرض شعارًا تجاريًا لها على هيئة رسم تخطيطي لجسد أنثى تتمتع باللياقة البدنية والصحة والقوة. وبالرغم من أن الصالة تقع في حي يتميز بتعدد أعراق ساكنيه، فإن الشكل المرسوم يظهر –لسبب غير مفهوم– بلون من البمبي الفاتح بصورة قاطعة، وهي درجة لونية يطلق عليها "لون اللحم" في علب ألوان الأطفال. ولا يسعني في كل مرة أشاهد الرسم إلا أن أتعجب إزاء ما تدل عليه هذه العلامة من وجود ارتباط بين الشكل الرياضي للمرأة واللون الفاتح للبشرة. وفي الوقت نفسه، لا يساورني الشك في شعور إدارة هذه الصالة بالغضب لو أن أحدًا ألمح إلى أنهم يقصدون عدم تشجيع اشتراك النساء من ذوات البشرة البنية. وفي حين أنني لا أود إعمال فكري بشأن عمليات الفكر اللاواعي الكامنة وراء هذا المثل، يظل المثل مفيدًا في تسليط الضوء على إحدى طرق تجاهل رموز "العنصر" التي من شأنها إثارة المرارة والاستياء. لا

---

* تستخدم المترجمة تعبير "البياض" مقابل whiteness إذ فضلاً عن أن اللفظة الأولى هي المقابل اللغوي الحرفي للثانية، فإن الاثنتان لهما الوقع نفسه غير المألوف كل واحدة داخل لغتها. ولا تقصد المؤلفة بالبياض الإشارة إلى بياض لون البشرة في حد ذاته وإنما إلى إنشاء شعوب أوروبا (وبالتحديد بريطانيا الاستعمارية) لهويتها العنصرية، عبر تصوراتها عن الأنثى البيضاء على الأخص مقابل الذكر أو الأنثى في عنصريات أخرى من الشعوب المستعمَرة.



يشير اللون الفاتح للصورة المذكورة صراحةً إلى نوع من الازدراء للمرأة السوداء، ولكنه مع ذلك ينجح في تعزيز الافتراض أن كون المرء أبيض اللون في هذا المجتمع إنما يعني كونه طبيعيًا، مشيراً ضمنًا إلى أن ما عدا ذلك ليس إلا غير طبيعي، أو غريب، أو مجرد غير مرئي.

وتعنى الاستجابة للمشكلة التي تطرحها الصورة أن نبتعد عن موقف يُعرِّف "العنصر" بوصفه شأنًا يهم فقط ذوى اللون الأسود، شيئًا لا ينقض بأثره على حياة البيض، وهي لا تعني الدعوة إلى أن يشرع الناس في عَدِّ لونهم الأبيض خصيصة إيجابية أو حتى حيادية، وكذلك لا تعني أن يقعوا في فخ تشييء البياض (reifying whiteness)، فتفوت عليهم بذلك العمليات التي تلعب دورًا في الإبقاء على البياض، وتجديده، بوصفه موقعًا للذات (subject position). من المهم أيضًا حين نتكلم عن الإنشاء الاجتماعي للبياض، أن نقر بكونه يقينًا لم يكن أمرًا غير ظاهر لأعين أولئك المعرَّفين بأنهم من السود. فكما كتبت بل هوكس:

> إن الناس السود، منذ عهد العبودية، يتبادلون في الأحاديث بينهم نوعًا من المعرفة "الخصوصية" بالبياض، يلتقطونها من تدقيقهم عن قرب في الناس البيض. وهى إذ تُعَدُّ خصوصية بوصفها سبيلاً للمعرفة لم تتم تغطيته بصورة كاملة في المادة المكتوبة، فإن الغرض منها كان يتمثل في مساعدة الناس السود على إيجاد طريقة للعيش والبقاء في مجتمع قائم على أساس تفوق الجنس الأبيض.[٥]

خطر ببالي أيضًا أنه يمكن قراءة علامة صالة التدريب بوصفها مجازًا عن طريقة النسوية المعاصرة في تعاملها الاعتيادي مع الاختلافات بين النساء، وفيما بين النساء. إذ من المفترض في النسوية أن تروق للنساء في كل مكان، ملهمة إياهن الحركة نحو فعل جماعي لتحسين حياتنا وتغيير المجتمع. وبدلاً من ذلك، تم استبعاد عدد كبير من النساء أو تركهن على جانب الطريق، شاعرات بأنهن غير مرحب بهن، غير مرئيات، غير ممثلات في أختية (sisterhood) اتضح أنها خاصة بالنساء "البيض". في حين أن "العنصر" لم يكن –بالطبع– هو القضية الوحيدة التي تقسم النساء خلال العقد الماضي، لكنه برز للنسويات –بلا ريب– بوصفه لغزًا من أشد الألغاز تعقيدًا. فكما تشرح إليزابيث ف. سبلمان Elisabeth V. Spelmen، في كتابها **امرأة لاجوهرية** *Inessential Woman*:



> لأن النساء يعشن في عالم يوجد فيه تمييز ليس فقط على أساس الجنس، وإنما كذلك على أساس العنصر والطبقة وأشكال أخرى من القهر، فإن بعض الاختلافات بين النساء تحمل معها اختلافات أو فوارق في الامتياز (privilege) وفي القوة/السلطة (power)، وقد تصبح مثل هذه الاختلافات بمثابة إشكالية بالنسبة إلى النساء اللاتي يتمتعن بمزايا، حيث تشكل مصدرًا للشعور بالخوف والخجل والذنب. في مثل هذه الظروف تُعَدُّ "مشكلة الاختلاف" في حقيقة الأمر مشكلة الامتياز، أي الامتيازات المتاحة لبعض النساء لا لكل النساء.[٦]

وتكمل إليزابيث سبلمان شارحةً كيف حاولت بعض النسويات تنظير قضايا الاختلاف بطرق تزيد مشكلات الامتياز والاستبعاد تعقيدًا، فتشير إلى أن اللغة المستخدمة في مثل هذه النقاشات كثيرًا ما "تكشف عن وجود تلك الامتيازات التي نقصد أن نجعلها محل سؤال، فما الذي أفصح عنه على وجه التحديد حين أقول عبارة مثل 'لا بد أن تأخذ النظرية النسوية في حسبانها الاختلافات بين النساء، أو لا بد أن تتضمن النظرية النسوية مزيدًا من تجارب النساء من عنصريات وطبقات مختلفة'؟". إن نقد إليزابيث سبلمان للغة التي تستخدم كثيرًا في النقاش حول هذه المسائل– أي مفردات من قبيل "تتضمن" أو "تأخذ في الحسبان" –يبين كيف أن العديد من النسويات يهتممن بمسائل الاختلاف من باب الاختيار لا من باب أنه أمر ضروري أو وجوبي. ولعله من الحلول اليسيرة بالنسبة إلى النساء اللاتي يشغلن موقعًا ممتازًا في التراتبية الطبقية أو العنصرية أن يفترضن أن مهمتهن هي دعوة النساء الأخريات إلى الانضمام إليهن في العمل السياسي النسوي، على أساس أنه يمكن تحقيق التساوي أو التكافؤ (parity) بمجرد الإقرار بأنهن –أي النساء الأخريات– "مختلفات" بشكل ما. من وجهة نظري، بقدرة البحث في إنشاء البياض –وبخاصة الأنوثة البيضاء/أنثوية المرأة البيضاء (white femininity)– أن ينقل هذه الجدالات بعيدًا عن الهوس بالاختلاف، نحو مفهوم أقل رواجًا وهو مفهوم "الارتباط العلائقي" (relational connectedness)، حيث يتم إنشاء التصورات بشأن ما يكوِّن الأنوثة البيضاء في إطار يتصل بالتصورات عن الأنوثة السوداء، والعكس صحيح، في حين أن العناصر المختلفة في هذا النسق الخاص بهويات العنصر و(النوع) ليس لها معنى باطني أساسي، إذ تعمل هذه العناصر على التفريق وعبره؛ أي خلق الاختلاف والتمايز (differentiation). فضلاً عن ذلك، تُعَدُّ تعرية هذه الإنشاءات



المختلفة وإيجاد العلاقة بينها، مهمةً تؤدي إلى فهم أكثر نفعًا، للعلاقات الاجتماعية التي تكتنف كلاً من العنصر و(النوع).

حتى نتوصل إلى فهم الكيفية التي يتم بها التعبير عن التصورات بشأن الأنوثة السوداء والأنوثة البيضاء في الوقت الحالي، من المفيد أن نتأمل الكيفية التي تم بها إنتاج هذه الفئات في الماضي. ويقتضي ذلك تبني منظور للتاريخ لا يأخذ في الحسبان (النوع) والطبقة فحسب، وإنما أيضًا أيديولوجيات الاختلاف العنصري. وذلك على وجه التحديد –وعلى أصعدة عديدة– ما برحت تفعله النساء السود والنساء من عنصريات أخرى عند استحداثهن سياسة نسوية تعكس أولوياتهن. إذ شهدت السنوات العشرة الأخيرة طائفة متنامية من الأعمال التي تبحث في الإنشاءات التاريخية لصورة/هوية المرأة السوداء (black womanhood)، بعضها يتولى –بالضرورة– مناقشة الصلات بين أيديولوجيات الأنوثة المنحرفة/الخارجة عن المألوف (deviant) والأنوثة المعيارية، بين الأنوثة السوداء والأنوثة البيضاء. فعلى سبيل المثال، تذكر هازل كاربي Hazel Carby في كتابها **إنشاء (تعريف) المرأة من جديد** *Reconstructing Womanhood*، حول الأديبات الأمريكيات من أصل أفريقي، تذكر الآتي:

> من الضروري أيضًا أن نضع سرديات النساء السود في سياق الخطاب السائد المتعلق بجنسانية الأنثى البيضاء، حتى نتمكن من استيعاب وتحليل الطرق التي قامت من خلالها النساء السود، بوصفهن كاتبات، بمخاطبة الشفرات الأيديولوجية السائدة، واستخدامها، وتحويلها، وأحيانًا إفسادها.[٧]

في مقال لها حول الصور الممثلة لجنسانية الأنثى السوداء في "ساحة السوق الثقافي" ("the cultural marketplace")، تركز بل هوكس على تأثير عنصرية القرن التاسع عشر في تشكيل النظرة المعاصرة إلى النساء السود في الولايات المتحدة. كما أنه في سياق التاريخ البريطاني أقدمت أيضًا النسويات السود على تفكيك مجموعة الصور المخيَّلة عن النساء السود عبر نظرة إلى علاقات العنصر والطبقة و(النوع) ترى قصورًا في أي نقاش عن صور النساء والرجال غير البيض إنْ تم بدون اعتبار الأفكار المتعلقة بالعنصر. وتزعم براتيبا بارمار Pratibha Parmer –على سبيل المثال– أن تمثيل النساء الأسيويات في بريطانيا أمر لا يمكن فصله عن العلاقات الاجتماعية والسياسية التي تدعم العنصرية:



> يتم تعبئة صور بعينها للنساء الأسيويات لخدمة مزاعم معينة. فالتصورات التي تكاد تكون بديهية عن جنسانية المرأة الأسيوية وأنوثتها، قائمة على أيديولوجية بطريركية عنصرية ومحكومة بها. وإنْ كانت تعريفات المرأة تختلف حسب عنصرها، فإن أيديولوجية الأنوثة يتم إنشاؤها -في كل الأحوال- على هيئة تناقض بالنسبة إلى كل النساء: هن في آنٍ واحد أمهات يقمن بخدمة الزوج والأطفال، وهن أيضًا موضوعات رغبة الرجل الجنسية.[٨]

إن ما تطلق عليه بارمار "تصورات بديهية" يلخص خطابًا بأكمله يتعلق بالأنوثة الأسيوية، تم إنتاجه عبر عدة مئات من سنوات الاحتكاك الأوربي بشبه القارة الأسيوية. ويعطي استعمالها هذه العبارة سندًا لفكرة أن الافتراضات والتحيزات الخاصة بالاختلاف الثقافي راسخة الجذور في الثقافة السائدة، إلى حد أنها تبدو بديهية أو حتى "طبيعية".

إن الإقرار بأن حياة النساء الملونة محكومة -لا مناص- بتعريفات العنصر بالإضافة إلى (النوع)، أمر يمكن تطبيقه أيضًا على حالة النساء الواقعات في فئة "البيض". وبكلمات أخرى، يجدر بأية مؤرخة نسوية (أو مؤرخ) ترغب في تبني منظور عن العنصر و(النوع)، أن تستخدم أمثلة النقد الذي تقوم به النسويات السود بوصفه نموذجًا يحتذى به. وإذا تركنا جانبًا لبرهةٍ، الصعوبات النظرية أمام التعرف على تأثيرات العنصرية إذ تجتمع مع تبعية وضع المرأة، في حياة النساء من عنصر غير الأسود، تظل هناك مشكلة إيجاد الأدلة التاريخية المطلوبة للشروع في إنشاء تاريخ للتصورات التي تتعلق بالمرأة البيضاء، في بريطانيا على الأقل. ويأتي ذلك أساسًا بوصفه نتيجة لصمت تاريخ النساء والتاريخ النسوي عن مسألة العنصر، حتى في سياق الإمبراطورية البريطانية،[٩] بالتزامن مع فشل أغلب تواريخ العنصرية والمستوطنين السود -في بريطانيا- في التعرض لقضايا (النوع). فبالرغم من أنه كان للناس السود وجود في حياة النساء البريطانيات البيض منذ أوائل الحركة المناهضة لعبودية الحقبة الاستعمارية وعبرها حتى عهدنا هذا، فقد اقتصر اهتمام النسويات البريطانيات بهذا اللقاء -بشكل عام- على حكايات عن النساء الإنجليزيات بوصفهن مسافرات جسورات، ورائدات، ومبشرات، وزوجات للموظفين البريطانيين في المستعمرات (memsahibs) -أي النساء بوصفهن شخصيات تثير الاهتمام، رائدات للمساواة الجنسية يرهصن بالاستقلال النسوي. كما أنه كان يتم تسليط الضوء على مسلكهن وطبيعتهن الخارجة عن مألوف المرأة، وعلى سياستهن الجنسية المغامرة، بخلفية غرائبية غائمة المعالم. وفي الوقت نفسه، تتمحور الكتابات



-في الحالات التي تناقش فيها الكتابات التاريخية مسألة العنصرية- حول خصوصية حياة السود واستحداث نوع من الفكر يتناول مسألة الاختلاف العنصري بصفة علمية مزورة. إن إغفال ما يخص (النوع) في هذه التواريخ ينقل بعدًا آخر من أبعاد لامرئية النساء السود، هذه المرة عبر مسارد زودنا بها كتاب من الرجال والنساء البيض، بل وأيضًا من الرجال السود.

إن هذا الغياب -الذي كان محل اعتراض ونقاش بصورة أكثر عنفًا في السياق الأمريكي- يكمن وراءه الفشل في إدراك أن التسيد العنصري نظام يعمل جزئيًا بالاقتران مع (النوع) والطبقة أيضا.

سطح نقدي مشترك (Critical Interface)

لا يعني هذا الأسلوب الجديد الذي أقترح تبنيه في الكتابات التاريخية النسوية مجرد إضافة تاريخ السود أو تاريخ العنصرية جنبًا إلى جنب ما هو معروف بالفعل من تاريخ النساء أو إدراج (النوع) داخل المسارد الموجودة عن العنصر والطبقة، إذ إن تطبيق منظور يشمل العنصر والطبقة و(النوع) على الأبحاث التاريخية، لا بد أن يكون ناجعًا في إحداث تحول في التفسيرات القائمة على العنصر والطبقة فقط أو الطبقة و(النوع) فقط. لقد تزامنت حركة مناهضة العبودية -التي عانى تاريخها من آثار هذا الانقسام في جهود الكتابة التاريخية- مع حقبة من التغيرات الاجتماعية الصاخبة في بريطانيا. ظلت حتى الآن الدراسات المعنية بجهود النساء في تأييد حركة إلغاء الرق مقتصرةً على طراز بحثي محدود، قوامه "إسهامات النساء" في هذه الحركة.[١٠] بيد أنه يظل بإمكاننا استخدام الدلائل التي تقدمها هذه الدراسات، بالإضافة إلى غيرها من المواد البحثية؛ لإعمال التفكير في الديناميات المتغيرة للعلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية داخل بريطانيا، وكذلك التفكير في مسألة نمو هويات قومية (منوَّعة gendered) في أواسط القرن التاسع عشر. وكما تزعم كاثرين هول Catherine Hall:

> إبان الجدل الدائر حول العبيد أو السود المحررين، انشغل الرجال والنساء الإنجليز بإنشاء هوياتهم الشخصية بالقدر نفسه الذي انشغلوا فيه بتعريف هويات الآخرين، وكانت تلك الهويات مشكلة دائمًا تبعًا للطبقة والنوع، كما كانت لها خصوصيتها العرقية. فضلاً عن ذلك، كانت القدرة على تعريف أولئك الآخرين تمثل جانبًا مهمًا من نصيبهم الشخصي من القوة/السلطة.[١١]



ومع ذلك، تعكس لغة المنشورات التي كتبتها النساء ضد العبودية –بالرغم من اعتمادها صيغًا معروفة وشعارات طنانة– طريقة رؤية نساء الطبقة الوسطى على الأخص، للصلة بين هوياتهن "العنصرية" ("racial") والجنسية والسياسية، وبالتالي تعكس طريقة فهمهن وإنشائهن لإنجليزيتهن، أو اسكوتلنديتهن، أو ويلزيتهن، أو أيرلنديتهن، بالنسبة إلى الجماعات الأخرى من الناس.

وقد أزعم أيضًا أن تبنيَ منظور تاريخي يأخذ في الحسبان العنصر والطبقة و(النوع) أمرٌ أساسي لتحليل شبكة العلاقات الاجتماعية، بالغة التعقيد، القائمة في المجتمعات الاستعمارية. إذ لا تسهم بالضرورة مصادر التوثيق المعتادة التي تصف كيف كانت النساء تقضى أوقاتهن في هذه المجتمعات في تحليل كيفية قيام هذه المجتمعات بإعادة إنتاج نفسها، في حين أن تفصيص العلاقات الاجتماعية التي كانت تربط النساء البيض بالرجال البيض وكذلك بالنساء والرجال السود، من شأنه أن يلقى ضوءًا أقوى على آليات القوة والتسيد في ظل الاستعمار، وهو مجال يشرع مؤرخو (أو مؤرخات) الاستعمار في استكشافه. تشير آن لورا ستولر Anne Laura Stoler إلى محدودية المقترب القائم على التوثيق الاجتماعي، في مقالتها المستفيضة، بعنوان "ممارسة الشهوات والقوة الإمبريالية" ("Carnal Knowledge and Imperial Power")، قائلةً:

> إن العلاقة بين إملاءات (النوع) والتخوم العنصرية، بصفتها سطحًا نقديًا مشتركًا (interface critical) بين الجنسانية والنظام السياسي الأوسع، هي مجال لم ينل حتى الآن قدرًا متوازنًا من الاستكشاف. فكما توضح –على سبيل المثال– بعض الدراسات الحديثة في التاريخ الشفهي لنساء المستعمِر، خبرت النساءُ الأوروبيات من طبقات مختلفة تجربة الاستعمار بشكل اختلف فيما بينهن، كما اختلف عن الرجال. ورغم ذلك، فلا زلنا لا نعرف إلا القليل، نسبيًا، بشأن استثماراتهن المتمايزة في ممارسة عنصرية (racism) كن يتشاركنها.[١٢]

يُعد مقال آن لورا ستولر مثلاً مواتيًا للدلالة على حجم الفائدة من البحث في "السطح النقدي المشترك بين الجنسانية والنظام السياسي الأوسع"، في سياق المجتمعات الاستعمارية. كما يشير أيضًا هذا المقتطف إلى احتمال أن بعض أوجه هذا السطح المشترك يسهل إهمالها لحساب أوجه أخرى، إذ إن إقرار الكاتبة بالتنوع الذي ميز حيوات النساء الأوروبيات لا يتماشى مع افتراضها أنهن جميعًا كن



يتقاسمن عنصرية مشتركة، وموحدة الشكل، حتى على الرغم من اختلاف استثمارات البعض منهن في هذه العنصرية عن استثمارات البعض الآخر. إن "العنصرية" في رأيي تُستخدم بوصفها مصطلحًا واسعًا معممًا من شأنه أن يحجب رؤية المواضع المتناقضة التي وجد العديد من النساء أنفسهن فيها، ولذلك تبدو أشكال المعارضة والمقاومة التي ابتكرها عدد لا يستهان به من نساء الاستعمار –على وجه التحديد– من أجل فصل أنفسهن عن مختلف أشكال التسيُّد العنصري – مسألةً أكثر إثارة واستحقاقًا للاهتمام. ويجعل استكشاف هذه المنطقة المشروعَ المعنيَ بمحاولة تحليل "العلاقة بين إملاءات (النوع) والتخوم العنصرية" أكثر ثراءً.

التاريخ الشفهي

تأتي إشارة آن ستولر إلى التاريخ الشفهي في صميم الموضوع هنا، حيث تهيئ فرصة لبحث العلاقة المعقدة بين أنواع الذاكرة المختلفة، وبالتالي بحث العمليات التي يتم عبرها استدعاء ذكرى تواريخ معينة.[١٣] أولاً، إن التاريخ الشفهي للحياة في ظل الاستعمار –الذي تم جمعه من تجارب النساء البريطانيات، على سبيل المثال– يثير أسئلة تتعلق بأن النساء تتذكر بطريقة مختلفة عن الرجال. ففي دراسة عن "الذاكرة الاجتماعية" يلحظ جيمس فنتريس وكريس ويكهام James Fentress and Chris Wickham أن: "قصص حياة النساء تعطي مساحة لتاريخ الحيز العام أصغر من المساحة التي يعطيها له الرجال أو مختلفة عنه، لسبب بسيط وهو أنه كان للنساء علاقة أقل بالحيز العام، أو حدثت هذه العلاقة بطرق خلقت لهن منظورات من نوع مختلف".[١٤] ثانياً، من المستحيل ألا تتعكر الذكريات الشخصية أو تتأثر على نحو ما بفعل الذكريات الجمعية، والأهم هنا بفعل التصورات الثقافية المختلفة عن الفترة الاستعمارية، سواء في الأدب أو السينما أو التليفزيون. كما أن مختلف العمليات التي تدخل في تكوين ذاكرة تاريخية اجتماعية للإمبراطورية، تكشف لنا كيفية اختراع الماضي من جديد بحيث يتسق مع الحاضر، أو الحاضر ليتسق مع الماضي.

في أثناء صنع فيلم تسجيلي تليفزيوني عن دور النساء البيض اللاتي عشن في ظل "الراج" (Raj)،[*] بعنوان **هيلدا و دارجيلينج** Hilda & Darjeeling، وجدت –أنا ومعاونتي ماندي روز– أن الأسئلة التي وضعناها بهدف الكشف عن تعقيدات العنصر والطبقة و(النوع) في المجتمع البريطاني الاستعماري، قد جاءت بنطاق مبهر من الأجوبة التي أقنعتنا بطبيعة التناقض في "العنصرية" نفسها. فقد بدأنا سريعًا نرى أن النساء الخمسة اللاتي أجرين معهن مقابلات (interviewees)، واللاتي من البداية اخترناهن بسبب علاقة النقد والتفكير التي تربطهن بتجربتهن

[*] الراج هو لفظ يطلق على الاستعمار البريطاني في الهند.



الاستعمارية، كن جميعًا يرين أنفسهن ضد التحامل العنصري، وفى بعض الحالات خاليات منه، كما كُنَّ صاحبات موقف منتقد للعديد من جوانب القوة الاستعمارية، إلا أن إحدى المناقشات الجماعية (المصورة) انتهت إلى نزاع حاد، حين أعربت واحدة من المجموعة عن رأي ما عَدَّته الأخريات رأيًا "عنصريًا".

وبالرغم من أن إحدى العبارات التي كانت المشتركات يكررنها وهن يصفن حيواتهن شديدة التنوع هي: "هذه كانت طبيعة الأمور" ("that's just how it was")، يبقى من المهم أن نتعرف على الطرق التي يتولى التاريخ الشفهي –من خلالها– تقديم تفسيرات للماضي تتشكل –في حقيقة الأمر– بتأثير الإدراك التالي على وقوع الحدث (hindsight). فكما تزعم لويزا باسيرينى Luisa Passerini في دراستها عن الفاشية الإيطالية والذاكرة الشعبية : "قبل كل شيء، تلجأ الذاكرة إلى حيل وقفزات عبر الزمن".[١٥] وفي إطار بحثها المتعلق بالفترة بين ١٩١٩ و١٩٢١ وبين ١٩٤٣ و١٩٤٥، تواصل قائلة:

> إن القفزة الذهنية من عند لحظة كبيرة من لحظات التوتر الاجتماعي والهوية الجمعية إلى لحظة أخرى مثيلة، لا تُعَدُّ بأية حال مجرد وسيلة لالتزام الصمت عن الأعوام العشرين المحبوسة بين هاتين النقطتين البارزتين. وإنما هي فعليًا نوع من التفسير التاريخي في حد ذاته، طريقة لاسترداد شيء ما من قلب الهزيمة، إذ إن ما حدث فيما بعد –بالنسبة إلى الذوات التي تمكنت من مواصلة الحياة– أمر يرتبط، بصورة لا فكاك منها، بما حدث وقتذاك.

إن هذه السيرورة في تفسير وقائع الماضي لها أهمية مركزية في نقاشي حول الذاكرة التاريخية والاستعمار. فإن كان لا يزال من الممكن تجميع تاريخ شفهي للمجتمعات الاستعمارية يشارك فيه السود والبيض، الرجال والنساء، فكيف يمكن للمؤرخين (أو للمؤرخات) إذن أن يغطوا تأثيرات قرابة أربعين عامًا من التعبير السياسي والثقافي عن عواقب الاستعمار فضلاً عن الأثر الأقل أهمية –كما نقر– للنسوية؟ فعلى سبيل المثال، صار الإقدام على تأييد رأي أو أسلوب تصرف مما يُعَدُّ "عنصريًا"، صار له اليوم تبعات مختلفة تمامًا، إذ أصبحت الرؤية التي تتكون بعد زمن من الحدث أو التجربة تولد مشاعر قوية مثل الإحساس بالذنب، والندم، والغضب، والخجل، والشعور بخسارة، ولا تقتصر هذه المشاعر ل على عداد المستعمرين السابقين فحسب.



على الباحثات (أو الباحثين) في التاريخ الشفهي –وهن يقمن بجمع أجزاء الشواهد المتناثرة التي توضح كيف واصلت المجتمعات الاستعمارية المختلفة بقاءها– أن يبحثن أيضًا في الدور الذي لعبته السينما والتليفزيون والأدب في تشكيل الذاكرة الفردية والذاكرة الجمعية عن الماضي. ثمة تقليد ثري بشكل خاص، يمتد خلفًا إلي القرن السابع عشر، يخص الكتابة الخيالية عن الاستعمار، ولا يزال مستمرًا اليوم في أعمال كتاب مثل روث براور دجابفالا (Ruth Prawer Jhabvala).[١٦] ومن بين هذه الأعمال توجد أنواع أدبية تلقى رواجًا لدى النساء من القراء. وقد اكتشفنا خلال نقاشاتنا مع الأشخاص الأربعين الذين أجرينا معهم المقابلات الخاصة بفيلم "**هيلدا و دارجيلينج**" أن رواية **السرادقات البعيدة** *Far Pavilions*، وهي من تأليف م. م. كاي M. M. Kaye، كانت رواية أثيرة قرأتها معظم النساء المشتركات في المقابلات، كما أنه على صعيد أقل إغراقًا في الخيال، فإن **رباعية الراج** *Raj Quartet*، التي كتبها بول سكوت Paul Scott ونشرت أولاً في عام ١٩٧١ ثم أنتجها التليفزيون عام ١٩٨٤، عَدَّتها المشتركات توصيفًا عادلاً جدًا للحياة في الهند تحت الحكم البريطاني خلال السنوات التي انتهت بالاستقلال.

تزامن البث التليفزيوني لعمل سكوت تحت عنوان **جوهرة في التاج** *Jewel in the Crown* مع عرض عدد من الأفلام ذات الإنتاج الضخم، التي تجري أحداثها على خلفية الإمبراطورية البريطانية. فقد انتشرت في الثمانينيات من القرن العشرين أفلام مثل **الحرارة والتراب** *Heat and Dust*، **ممر إلى الهند** *Passage to India*، **الخروج من أفريقيا** *Out of Africa*، **العبث الأبيض** *White Mischief*. وبينما لا يعنيني هنا بحث أسباب هذا الانتشار، تلعب مثل هذه التصويرات الثقافية دورًا مهمًا في تشكيل الذاكرة الاجتماعية الخاصة بالناس بوصفهم أفرادًا وكذلك بالثقافة السائدة ككل. كما أجد أنه من المفيد هنا التفكير في الدور الذي يلعبه "الحنين إلى عهد الإمبراطورية" ("Imperialist Nostalgia")، وهو تعبير استخدمه ريناتو روزالدو Renato Rosaldo لمناقشة "الظاهرة العجيبة التي تتمثل في حنين الناس إلى ما قد تولوا تدميره بأنفسهم".[١٧] وقد كتب روزالدو مقاله بإيعاز من غضبه إزاء الاستقبال الحماسي الذي كانت تلقاه أفلام تُظهر المجتمعات الاستعمارية البيضاء وكأنها تتسم "باللياقة والنظام المرتب"، وحيث:

> كانت الإشارة إلى الانهيار القادم لهذه المجتمعات لا تظهر إلا بشكل هامشي من شأنه ألا يثير استياءً أخلاقيًا، وإنما طريقة استقبال عبر نظرة رثائية. حتى فئات الجمهور الأمريكي الواعية سياسيًا لم تسلم من الاستمتاع بأناقة مظاهر السلوك التي تحكم علاقات التسيُّد والتبعية بين



"العنصريات البشرية". وفيما يبدو جعل خلقُ جو من الحنين إلى الماضي التسيدَ العنصري يظهر بريئًا وطاهرًا.

إن التعبير الثقافي عن الحنين إلى عهد الإمبراطورية، الذي ينعكس في الأفلام والمسلسلات ذات الميزانية الضخمة، من شأنه أن يؤدي حتمًا إلى تقليب ذكريات أولئك الذين خبروا الحياة في ظل الإمبراطورية القديمة، مما يترك بالضرورة أثره على المادة التي تجمع من التاريخ الشفهي، لا سيما حين تتعلق بعهد الحكم البريطاني للهند أو شرق أفريقيا بصفتهما الموقعين المختارين لأحداث العديد من تلك الأعمال الدرامية، ويحدث أحيانًا أن يستجيب الأشخاص للأسئلة عن تجربتهم الاستعمارية بعقد مقارنات مباشرة، منددين غالبًا بتلك التصويرات الخيالية بصفتها زائفة على نحو ما أو غير واقعية. فعلى سبيل المثال، قادتنا تجربتنا في محاولة استكشاف العلاقات الجنسية بين النساء البيض والرجال الهنود، إلى استخلاص أن تصويرات الرغبة بين عنصريات مختلفة أو الممارسة الجنسية المخترقة للحاجز العنصري (transgressive sex)، الموجودة بكثرة في الأدب والأفلام المتعلقة بعهد الاستعمار، لا تتقابل بالضرورة مع تجارب الحياة اليومية للنساء اللاتي أجرينا معهن المقابلات. وفي المقابل، فإن أولئك الذين لم يتسنَ لهم (أو لهن) أن يتعرفوا على طبيعة المجتمعات الاستعمارية- المتسمة "باللياقة والنظام" -إلا من خلال تلك الأشكال وليدة الخيال- لن يسعهم إلا استنتاج أن "هذه كانت طبيعة الأمور".

الأطر

بينما تشمل العلاقة بين التصور (representation) والتجربة جدلاً معقدًا ليس له أهمية خاصة هنا، يعيدني هذا النقاش الموجز حول تعقيدات الذاكرة التاريخية إلى العبارة المقتبسة من والتر بنجامين التي بدأت بها مقالي. ما دور العنصر في "لحظات الخطر" هذه بالنسبة إلى النساء في حياتنا المعاصرة؟ وما ذكريات ما بعد الاستعمار التي تلقي الضوء عليها؟ كيف يمكن للتاريخ النسوي أن يبدأ في تحليل التصورات التاريخية عن الإمبراطورية، المنتجة في الحاضر، وبالتالي يبدد الخطر، محولاً التوتر نحو أغراض بنَّاءة بدرجة أكبر؟ وبادئ ذي بدء، كيف للمؤرخات النسويات -في ضوء أوجه القصور في التواريخ الموجودة حاليًا- أن يقمن ببناء إطار لاستكشاف "العلاقة [النقدية] بين إملاءات (النوع) والتخوم العنصرية" في الماضي، على سبيل استعارة عبارة آن ستولر مرة أخرى؟ لقد تعرضت لهذه الأسئلة بقدر من التفصيل في كتابي **ما بعد حدود المسموح به**؛ حيث أتفحص ثلاث لحظات أو فترات من القرن التاسع عشر من تاريخ بريطانيا لها أهميتها، وأنوي هنا أن أقدم



ملخصًا للأسباب التي اجتذبتني نحو تلك السرديات بالتحديد، وأن أصف الموضوعات التي تتكرر بصورة هيأت لي أن أربط بين مختلف خيوط المادة التاريخية التي تصادفني.

يتمثل الموضوع الأول في الصلة بين النسوية ونضالات الجنس الأسود ضد التسيد العنصري (racial domination). ويتخذ هذا المحور نقطة بداية له الحركة المناهضة للعبودية، التي امتدت عبر الفترة بين العشرينيات والستينيات من القرن التاسع عشر، وكانت تمتلئ بتيارات الراديكالية والإصلاح الاجتماعي والسياسي. إن بزوغ حركة حقوق النساء الأمريكية من قلب الدعوة إلى إلغاء العبودية (abolitionism) هو ما أوجد الحافز على تتبع هذا الخيط؛ على الرغم مما يتراءى في البدء من وهن شواهد هذه الصلة في السياق البريطاني مقارنة بمثيله الأمريكي، إذ إن تواجد مناصري إلغاء الرق من البريطانيين على مبعدة كبيرة من موقع تواجد العبودية، وكذلك ندرة وجود احتكاك بينهم وبين السود من الناس، قد جعلا لحركتهم قوة دافعة من نوع مختلف عن ذلك الذي كان لنظيرتها في أمريكا الشمالية. إضافة إلى ذلك، كان للقوى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية المعينة، في كل بلد منهما، تأثيرها في تركيبة حركات مناهضة العبودية وكذلك في الصورة المتكونة عن الدعوة إلى إلغاء الرق بوصفه نشاطًا سياسيًا أو أخلاقيًا. غير أن اكتشافي لوجود حفنة من النساء الراديكاليات في بريطانيا سعين إلى الربط بين وضعهن الشخصي بوصفهن نساءً وبين العبيد السود في منطقة جزر الكاريبي أو في الولايات الجنوبية من أمريكا، هذا الاكتشاف كان دعامة كافية للبدء في استكشاف الصلات الأوسع بين حركة تحرير السود وحركة المطالبة بحقوق النساء. فعلى سبيل المثال، اعتمدت النسويات الأوائل لغةً تدور حول الأسر والحرية في صياغة دعوتهن من أجل المساواة الجنسية، مستخدمات استعارات لغوية تميزت برنين أشد إلحاحًا وبالغ الاختلاف عن تلك المعاني المخففة والبلاغية التي اكتسبتها -بالضرورة- تلك الاستعارات بعد قيام العالم الغربي بإلغاء العبودية القائمة على أساس عنصري. إن هذا النوع من الصلة بين هذين النضالين المتوازيين ضد التسيد، يمكن أن نستفيد من استكشافه وتتبعه على مدى تاريخي النسوية والنشاط السياسي للسود حتى الوقت الحالي، واضعين في الحسبان بطبيعة الحال أنه لا هذا النضال ولا ذاك بالمتجانس التكوين، وأن حياة النساء السود تجعل مشكلة الانفصال الظاهري بين النضالين تزداد تعقيدًا.

المحور الثاني هو تطور النسوية داخل مجتمع عنصري -أي مجتمع شكلته عوامل التسيد على أساس العنصر و(النوع) والطبقة. وقد ظهرت لهذا الموضوع أهميته في نقاشي حول الإمكان الكامن في النسوية بصفتها حركة سياسية راديكالية، حيث رجحت الشواهد التاريخية التي كشفتها أن العديد من المشاكل المرتبطة



بـــ"العنصر" والنسوية ما هي إلا مواريث مباشرة من عصر الإمبراطورية. لقد بدأت النسوية تظهر وتتطور خلال النصف الأخير من القرن التاسع عشر، وبدا من المناسب التحري بشأن القوى التي أثرت في النسوية بوصفها حركة، على الأخص فيما يتعلق بتأثيرات الإمبريالية. وقد مثلت النشاطات السياسية لامرأتين إنجليزيتين كانتا قد انخرطتا في حركات الإصلاح الاجتماعي في الهند المستعمرة –وهما آنيت أكرويد Annette Ackroyd وجوزفين باتلر Josephine Butler– فرصة غنية لاستكشاف الكيفية التي قامت بها نساء من الطبقة الوسطى يرين أنفسهن من النسويات في بريطانيا، بإقامة روابط نظرية وعملية مع نساء يعشن في ظل نظام مغاير من التسيد الذكوري، شَكَّلَه حكم استعماري يقع مركزه على بعد آلاف الأميال. وكانت أكرويد قد سافرت إلي الهند بهدف إنشاء مدرسة للفتيات الهنديات، بناءً على دعوة من حركة براهمو سوماج (Brahmo Somaj)، وهي حركة هندية للإصلاح معنية بنشر التعليم في أرجاء البلاد. وتعطي كراسات أكرويد ويومياتها الوافرة إمكانات عديدة للتبصر في دوافعها من الذهاب هناك، وردود فعلها تجاه الناس الذين كانت تصادفهم وإحباطاتها بخصوص المشروع نفسه. كما تقدم فرصة نادرة لقراءة أفكار واحدة من الناس نشأت منذ طفولتها في ظل سياسات راديكالية، وقد انخرطت أيضًا في طرق تفكير إمبريالية، كما قامت بوضع نفسها في عالم فرض أسئلة علي قدر من الصعوبة والتعقيد أكبر من قدرتها علي إيجاد الأجوبة. أما باتلر فإنها –علي الجانب الآخر– لم تذهب فعليًا إلي الهند، ولكنها وضعت جزءًا كبيرًا من طاقتها في شن حملات لصالح المومسات الهنديات اللاتي كن يقدمن خدماتهن لجنود الإنجليز. وقد كان من المُجْدي والدال القيام بمقارنة حياة امرأة بحياة الأخرى، واستطلاع دوافعها للعمل مع نساء الإمبراطورية أو بالنيابة عنهن، والنظر في طرق تعاملها مع الاختلاف الثقافي وكيفية تفسيرها للعلاقة بين تبعية النساء والتسيُّد الاستعماري، وأخيرًا كيفية تعريفها للأنوثة في حد ذاتها.

إن النسويات الإنجليزيات اللاتي يكتبن عن وضع النساء الهندوسيات والنساء المسلمات في الهند، قد كشفن بعض الطرق التي يحددن عبرها موقعهن بالنسبة إلي المرأة غير البيضاء وغير المسيحية، وكشفن كذلك عن كيفية إسهامهن في إنشاءات باقية للأنوثة الأسيوية بوصفها أنوثة سلبية، خرساء، خانعة، مجنيًا عليها. وقد قمن من خلال ذلك أيضًا بتعريف بعض أوجه أنوثتهن هن، المستمدة من موقعهن بوصفهن نساءً إنجليزيات، مسيحيات، زوجات وبنات. لم تكن هناك حاجة لأن تتولى تلك النساء وصف أنفسهن، أو حتى النظر إلي أنفسهن بوصفهن "بيضًا"، فالعلاقة المعقدة التي تربطهن بالثقافة الإمبريالية السائدة أتاحت لهن الشعور بانتمائهن إلى نظام عنصري وثقافي متفوق دون أن يحتجن إلي اتخاذ موقف مؤيد صراحةً لفكرة تفوق الجنس الأبيض. ومن المهم في هذا السياق القيام باستكشاف المعاني المختلفة



لصفتي الإنجليزية والبياض، والنظر في تأثير (النوع) في الأيديولوجيات القومية التي دمجت الاثنين معًا. وتكشف هذه الدراسة لحالة آنيت أكرويد وجوزفين باتلر التناقض الذي يواجه العديد من النسويات من العصر الفيكتوري، حيث في حمية رغبتهن في النهوض بالنساء من ثقافات أخرى وتخليصهن من الأعراف والعادات البطريركية المستبدة، كُنَّ –في الواقع– يقمن بمساندة المشروع الإمبريالي لتحرير الأهالي البدائيين (heathen peoples) من أجل تنويرهم. وقد بقي هذا التناقض قائمًا يمثل مصدرًا للتوتر على مدى تاريخ النسوية الغربية.

أما الموضوع الثالث الذي أوليته اهتمامي، فهو توظيف النساء البيض –بشكل إيجابي أو سلبي من ناحيتهن– في أشكال مختلفة من التمييز العنصري. وهنا، نجد في حملة معينة ضد الإعدامات بدون محاكمة (lynching) مثلاً ساطعًا على تواطؤ النساء البيض، حيث تكشف تلك الحملة كيف يمكن أن يجري نشر نوع من الرعب المرتبط بالعنصرية، باسم الدفاع عن شرف المرأة البيضاء. ففي عام ١٩٨٣، جاءت الكاتبة والناشطة الأمريكية أيدا ب. ولز Ida B. Wells إلي بريطانيا بدعوة من كاثرين إيمبي Catherine Impey، محررة جريدة تكرس نفسها لإبادة التحامل العنصري. وأعقبت ذلك سلسلة أحداث فوق العادة في تاريخ السياسة البريطانية المناهضة للإمبريالية، بانطلاق المرأتين في حملة ضد الإعدامات بلا محاكمة في الجنوب الأمريكي، مسافرتين في أنحاء البلاد تلقيان المحاضرات وتجريان المقابلات. وقد جاءت أيدا ولز إلي البلاد مرة أخرى في العام التالي لتقوم بجولة أوسع نطاقًا. وينطوي تحليل أيدا ولز الثوري لممارسات الإعدام خارج القانون بصفتها شكلاً من القمع الاقتصادي والسياسي على قوة نابعة جزئيًا من اقتناعها بأن القتل الاعتيادي للرجال السود كان يأخذ شرعية بفضل حكايا الاغتصاب والاعتداء الجنسي على النساء البيض. ويتمثل صلب حجتها في أن إمكان هذه الشرعنة وُجدت فقط بفضل الإنشاء الأيديولوجي للمرأة البيضاء الطاهرة –فيما هو تطوير وامتداد لصورة شخص سيدة المستعمرة في عهد الاستعباد– التي تقابلها صورة الرجل الأسود ذي الطبيعة المتوحشة. والمرأةُ البيضاء الطاهرة ابتكارٌ نشأ في زمن أقرب عهدًا بوصفه رد فعل على تحرر السود في عصر إعادة البناء (Reconstruction Era).[*] وفى متابعة لهذا الخيط، أمكن أيضًا لأيدا ولز تقديم الدليل على أنه في الحالات التي وجدت فيها علاقات برضا الطرفين من الرجال السود والنساء البيض فيما سبق الإعدام، كثيرًا ما كانت المرأة هي الطرف المبادر إلى إقامة العلاقة.

[*] عصر إعادة البناء هو الاسم الذي يطلق على فترة ما بعد الحرب الأهلية في تاريخ الولايات المتحدة الأمريكية (١٨٦٥–١٨٧٧)، وهي فترة تميزت بجدالات سياسية واجتماعية حول سياسات تخص تحرير العبيد وتعديل الدستور وبناء الدولة بشكل عام.



يكشف الاستقراء الدقيق في أوراق الحملة البريطانية عن تفجر خلافات جدية بين بعض النساء اللاتي ادعين علنًا تأييدهن للحملة، وهى خلافات تتعلق كلها بمسألة الاستقلالية الجنسية للمرأة. وقد استدعى تحليل هذه الصراعات سبر نطاق من تعريفات مختلفة، (وأحيانًا نسوية) للأنوثة، دارجة وقتذاك، الأمر الذي كشف بدوره عن مواقف متباينة من فكرة تفوق الجنس الأبيض،منها ما هو مقرر ضمنًا ومنها المعلن صراحة.

يرتبط الموضوع الرابع بالموضوع الذي سبقه، حيث يتعرض لبعض الطرق التي سعت عبرها النساء البريطانيات إلى مناهضة ما عددنه تحاملاً عنصريًا أو استغلالاً للسود من قبل البيض. ويهيئ هذا المحور محلاً بالغ الأهمية لفحص علاقة هؤلاء النساء بمختلف إنشاءات الأنوثة البيضاء القائمة، وانعكاسات رفضهن أو تنصلهن من هذه المُثُل. إن ضلوع كاترين إمبي وأخريات من نساء بيض التزمن بالكشف عن إنشاء المرأة البيضاء المثالية ودوره في شرعنة الرعب المرتبط بالعنصرية قد ساعد –بلا شك– على منح الحملة صبغتها الثورية. ومثلما كانت النساء البريطانيات يحتجن أيدا ولز لتزودهن بالتحليل والشواهد المستمدة من التجربة المباشرة، كانت أيدا في حاجة إلى دعمهن حتى لا تواجه بالرفض والنبذ بوصفها امرأة أمريكية من أصل أفريقي، حانقة وغير عاقلة، قد جرؤت على انتهاك حرمة النساء البيض.

يتمثل الموضوع المحوري الأخير في البحث عن روابط أو تقاطعات بين أنساق التسيُّد المختلفة، وهو موضوع ألمحت إليه سابقًا، ويمكن إعطاء الأمثلة عليه من خلال مناقشة الإعدام خارج القانون. إن إنشاء ماهية المرأة البيضاء يتضمن – في هذا السياق– العمل على إبقاء النساء البيض في حالة معينة من التبعية للرجال البيض، فيتم تشكيلها في صورة ضحية بريئة، هشة بفعل طهارتها الأخلاقية، في حاجة إلي الحماية من الرجال (السود) بواسطة الرجال (البيض). ويهيئ هذا النمط من التسيد العنصري إنشاءات للذكورة والأنوثة السوداء تضع الرجال السود في صورة وحوش مفترسة تهدد سلامة النساء البيض. ثمة نمط مشابه يمكن تبينه في مسارد أحدث زمنًا عن الإجرام في باطن المدينة، فيمكن القول بأن النساء– وبخاصة البيض منهن– يتم إبقاؤهن في حالة خوف بوصفهن ضحايا محتملات لعنف الذكر الأسود، مما يؤثر في حقهن في استخدام الحيز العام. كما أن الأساليب الفاشستية في المراقبة الأمنية تكفل أن يتعرض الرجال السود للمضايقات إن لم يكن للإزالة قسرًا من الحيز العام، باسم الحفاظ على القانون والنظام.[١٨]

وفي ضوء ما نراه من التكرار المستمر في بعض إنشاءات الذكورة والأنوثة –التي هي إنشاءات معنصرة– يصبح من المهم أن نضع أيدينا على تلك اللحظات المؤسِسة حيث يتم إنتاج هذه الإنشاءات، وكذلك على النقاط الزمنية المحورية حيث



يتم إعطاؤها-هذه الإنشاءات- حيوية إضافية. ثمة حركتا تمرد رئيستان وقعتا في أواسط القرن التاسع عشر، وكانتا سببًا في التعجيل بوقوع جدل حاد حول أمن النساء البيض في الإمبراطورية، وكلتاهما تسجل علامة مهمة في تطور الأيديولوجية الإمبريالية، كما كان لهما تأثيرهما فيما أعقب من سياسة حكومية، وفي العلاقات الاجتماعية داخل المستعمرات. تتمثل الأولى في الانتفاضة القومية الأولى في الهند عام ١٨٥٧، والمعروفة أيضًا باسم التمرد الهندي (Indian Mutiny)، إذ طبقًا للاعتقاد الشعبي، تم ذبح آلاف من النساء والأطفال الإنجليز على أيدي المتمردين الهنود الخارجين عن السيطرة. أما الثاني فهو انتفاضة خليج مورانت (The Morant Bay Uprising) الذي وقع في جامايكا عام ١٨٦٥. وقد أشارت كاثرين هول Catherine Hall -التي كتبت عن الأخير في سياق نقاش عن تشكيل الهويات العرقية والهويات (النوعية) في الطبقات الوسطى الإنجليزية- إلى أن شبح التمرد الهندي كان يطارد العديد من المعلقين على حركة التمرد في جامايكا، كما ظهر على الأخص في القيام باستحضار الأخطار المحيقة بالسيدات الإنجليزيات من قبل الرجال السود الذين لا تحكمهم ضوابط أو قيود.[١٩] وقد كان مصير هذين التمردين السحق الوحشي على أيدي القوات الإنجليزية، في الوقت الذي كانت الرغبة في الانتقام لشرف النساء البيض وفي حماية حياتهن تقف -بشكل جزئي- وراء إجازة هذه الممارسة القمعية.

إعادة تشكيل الماضي

في الجزء الأخير من هذه الورقة، أريد أن أحكي عن قصتين معاصرتين تعيدان ترميز وتنشيط تلك البنى الأكثر قدمًا والأشد عمقًا، للمشاعر المتعلقة بالنساء البيض والإمبراطورية. وآمل من خلال ذلك أن أجعل فكرة "لحظات الخطر" واضحة بشكل ملموس، وأن أبين بالأمثلة كيف يمكن لذكريات الماضي أن تحدث تغييرًا في الأشكال التي تفهم بها أحداث تقع في الزمن الحالي.

تدور الحكايتان كلتاهما حول نماذج رهيبة من العنف المقترف ضد النساء على أيدي رجال من بلاد كانت فيما مضى مستعمَرة من الانجليز. وفي الحكايتين ثمة أهل يخوضون معركة ضد لا مبالاة الجهات الرسمية وضد بيروقراطية لا متناهية. في ضوء هذه المكونات، لا يبدو مثيرًا للعجب أن الإعلام البريطاني قد تولى متابعة هاتين الواقعتين بذلك القدر من التفصيل والاهتمام، وفي بعض الحالات بشكل يتسم بعدم اللياقة. كما لقيت هاتان المأساتان اهتمامًا أطول أمدًا بعض الشيء، على يد صحفيين قاموا بتأليف كتب عن ضلوعهم الشخصي في التحقيقات، وهي أعمال يمكن العثور عليها في أي مكان، بدءًا من فهرس الكتب النسوية إلى أكشاك الجرائد والكتب في المطارات، مصنفة تحت باب "جرائم من الواقع" ("True Crime").[٢٠]



تخص السردية الأولى امرأة إنجليزية شابة بيضاء، إسمها جولي وارد Julie Ward، وقعت في غرام أفريقيا، مثل سائحة مقدامة. وبعد سفرها إلى شرق أفريقيا مع مجموعة رحلات سفاري عن طريق البر، أقامت مع بعض المغتربين في نيروبي، مقتصدةً في الإنفاق كي تقوم برحلات استكشافية داخل البلاد وتمارس هوايتها في تصوير الحيوانات البرية. وفي عشية اليوم المقرر لعودتها إلى انجلترا، اختفت جولي وارد. وظهر فيما بعد أنها قتلت في ظروف غامضة وهي تقود سيارتها بمفردها عبر محمية للحيوانات المتوحشة. وتدور الحكاية حول المحاولات التي قام بها والدها لإثبات أنها قد اغتصبت وقتلت بواسطة حراس المحمية، من أجل العثور علي المذنبين، مواجهًا مظاهر من اللامبالاة السياسية والغموض في مستعمرة بريطانية سابقة، تعمل على حماية صورتها بوصفها واحة للسائحين. وإذ وقعت وفاة جولي وارد في عام ١٩٨٨، فإن والدها لا يزال حتى اليوم يسعى إلى تحقيق العدالة رغم مرور أربعة أعوام. وقد طالب في يونيو من عام ١٩٩٢ بإجراء تحقيق جديد بعد قيام المحكمة العليا في نيروبي بتبرئة اثنين من حراس الحديقة من تهمة القتل.

بدون أن أقصد التقليل من قدر المأساة التي كابدتها جولي وارد هي وأولئك الذين يعرفونها، يستحق الأمر النظر عن قرب أكثر في بعض عناصر السردية التي أعارتها الصحافة اهتمامها. لدينا امرأة بيضاء –اتفق الجميع على أنها شخصية محبوبة وجذابة– تسافر بمفردها في البرية الأفريقية، التي وصف طبيعة أرضها أحد الصحفيين الذين كتبوا عن الحالة، قائلاً إنها "مكان ذو توحش طبيعي بدائي."[٢١] وقد ثبت على الفور عدم صحة الزعم الغريب من قبل الشرطة المحلية بأن الحيوانات المتوحشة قد التهمت جسدها (الأبيض)؛ وذلك بالعثور على جزء من ساقها، المغطاة ببنطال من الجينز، على مقربة من بقايا متفحمة لشعلة نار. إلا أن تقرير الطبيب الشرعي الأول الذي جاء فيه أن الساق قد فصلت عن بقية الجسد بواسطة آلة حادة، قد تم تغييره على وجه السرعة تحت ضغط من أطراف كينية رسمية كي يبقى إمكان موتها بأيدي الحيوانات المفترسة واردًا لأطول فترة ممكنة. وقد قام جوني وارد، والد جولي –الذي كان حاضرًا في الموقع بعيد اكتشاف الأجزاء الأولى من بقاياها– بوصف معركته مع السلطات الكينية، بالتفصيل الدقيق، في كتابه **إن الحيوانات لبريئة** *The Animals are Innocent*. وكان لدوره في مواجهة عدد لا نهائي من المسئولين بالأدلة التي كان قد أعدها بمساعدة محامييه، الفضل في إتاحة الفرصة لوسائل الإعلام أن تقدم تكهنات عن الأفعال الماكرة التي يقوم بها بلد مستقل من أفريقيا السوداء، يقاوم تدخل رجال الإنجليز البيض الذين يحاولون تعليمهم كيف يديرون شئونهم. وقد قام مايكل هيلتزك Michael Hiltzik –وهو صحفي في جريدة **لوس انجلس تايمز** *Los Angeles Times* كتب تقريرًا مثيرًا عن التحقيقات في جريمة قتل جولي– بتخصيص عدة فصول من كتابه لتناول تاريخ



الحكم الاستعماري في كينيا، محاولاً وصف صورة العلاقات الاجتماعية على الصعيدين الطبقي والعنصري في نيروبي. واستحضاره لرواية **الخروج من أفريقيا** *Out of Africa* لكارين بليكسن Karen Blixen في سياق توصيفه للطبيعة في كينيا إنما يمثل تأكيدًا جديدًا على كون تجربة الاستعمار تعمل بالفعل بوصفها عدسة تتم من خلالها رؤية الجريمة الغامضة المتعلقة بمقتل جولي، حتى بعد قرابة ثلاثين عامًا من الاستقلال.

تمثل زانة ونادية محسن محور السردية الثانية، وهما أختان من برمنجهام في انجلترا، تم اصطحابهما حين كانتا في الخامسة عشر والرابعة عشر من عمريهما في أجازة إلى اليمن الشمالية، مسقط رأس والدهما المهاجر إلى انجلترا، ليتم هناك تزويجهما كرهًا إلى صبيين لا يكبرانهما إلا قليلاً، ثم تصبحان عمليا سجينتين في منطقة جبلية نائية. وفي هذه الأثناء، اختفى الأب بالمال الذي حصل عليه في مقابل الزواج، بينما ظلت والدتهما –وهي ليست من أصل يمني– تحاول بلا جدوى دفع المسئولين البريطانيين إلى إرسال من ينقذهما. وكانت جريدة **الأوبزرفر** *The Observer*، وهي صحيفة أسبوعية ليبرالية تنال احترامًا بفضل تغطيتها للشئون الدولية، هي التي وضعت هذه الحادثة في بؤرة الاهتمام الإعلامي، وأرسلت صحفية ومصورًا بهدف العثور على الشابتين وإخراج قصتهما إلى النور بعد سبع سنوات من اختفائهما. وكان المقرر أن الصحفيين قد تلقيا تعليمات بألا يحاولا إنقاذ الفتاتين وإلا يعرضان نفسيهما للقتل، ومع ذلك فإنهما منذ اللحظة الأولى لالتقائهما بهما، داخلهما الاقتناع بأنه من واجبهما انتزاع الفتاتين من مثل هذه الثقافة "المتخلفة" وهذه البيئة المعادية. والأختان من ناحيتهما قامتا بالتوسل إلى الصحفية آيلين ماكدونالد Eileen Macdonal من أجل أن تأخذهما من هناك، فسردتا تفصيلات مؤلمة عن الخديعة التي أدت إلى زواجهما بالإكراه ثم إنجابهما أطفالاً. ومن الواضح أن آيلين ماكدونالد قد أخذت هذه المهمة على عاتقها بوصفها حربًا شخصية، فقد نشرت كتاب يحمل تقريرًا عن تجاربها في السفر عبر اليمن الشمالية وعن محاولاتها مع الدبلوماسية البيروقراطية التي أسفرت في النهاية عن قيام زانا بزيارة انجلترا. ويستطرد كتابها **عرائس للبيع؟** *Brides for Sale?* شارحًا مظالم النظام البطريركي، ساعيًا إلى اتخاذ وجهة نظر الفتاتين طول الوقت. وتنظر الكاتبة إلى اليمن الشمالية بوصفها بلدًا يحمل للنساء آفاق حياة كئيبة وغير مجزية، تضطر فيه المسافرات من نساء غربيات للانصياع إلى تقنينات مقيدة على صعيد الملبس والمسكن والمسلك، في سبيل تجنب جذب نوع غير مرغوب فيه من الانتباه. بيد أن الكتاب ينتهي بنغمة حائرة؛ إذ تتم إعادة زانا بالطائرة إلي انجلترا حيث يجتمع شملها مع أمهما، ولكنها بدلاً من أن تعبر عن امتنانها لإطلاق سراحها، تبذل جهدها في محاولة إقناع منقذيها بالتحول إلى الديانة الإسلامية، قائلة إنها لا تريد أن تكون امرأة بريطانية.[٢٢] مما



يترك لدى القارئ انطباعًا بأن المهمة قد أتت بما لم يكن في الحسبان، وأن الفتاتين على الأرجح سوف تبقيان في اليمن، عن اختيار منهما. وينتهي الكتاب في مرارة قائلاً: "لوالد زانا أن يبتهج، فإن المجتمع اليمنى قد احتضنه: إنهم في جانب وبريطانيا في الجانب الآخر."

تختلف هذه السردية التي استخلصتها من أصل أكثر طولاً وتعقيدًا بصورة ملموسة عن تلك المتعلقة بمقتل جولي وارد، وذلك على عدة أصعدة. فالفتاتان حاصلتان على المواطنة البريطانية ولكنهما ليستا من أهل البيض، كما أن والدهما هو الذي يمثل دور الشخصية الشريرة في هذه القصة، كذلك كان الموقع الذي دار فيه أكبر جزء من وقائع العنف والخداع يتمثل في مجتمع المهاجرين داخل برمنجهام، أي في مستعمرة داخل ورشة عمل الإمبراطورية القديمة، وليس –كما في القصة الأخرى– في مجتمع ما بعد استعماري يسعى إلى إثبات استقلاليته عن السيطرة البريطانية. وعلى خلاف جولي وارد، فإن زانة ونادية محسن قد بقيتا على قيد الحياة لتتمكنان من وصف تجاربهما المرعبة ومن تخيل نفسيهما تقدمان على الهرب إلى وطنهما السابق، حتى وإن كانت قد تكونت لديهما مشاعر متناقضة تجاهه. على أن بيت القصيد لا يكمن هنا في محاولة الربط بين مصائر الشابات الثلاث، وإنما في النظر إلى الكيفية التي يمكن للتحليل النسوي أن يؤول بها ما قد يكون لهاتين السرديتين المتعلقتين بالثقافة والصراع من معانٍ رمزية في المجتمع البريطاني المعاصر؛وهو لابد أن يكون تحليلاً نسويًا من النوع المتيقظ للعلاقة التاريخية بين "إملاءات (النوع) والتخوم العنصرية".

الرجال المتوحشون والحيوانات

كما قد ذكرت، فإن البلدين المتورطين في "لحظات الخطر" هذه، ينتمي كلاهما إلي المستعمرات البريطانية السابقة، مما يعطي صلة مباشرة مع الماضي الإمبريالي كما يعني عدم إمكان تحرر أي البلدين من تداعيات تربطه بالاستعمار. فمن خلال النظر إلى صورة الأنوثة البيضاء المنتَجة في هاتين السرديتين، من الممكن أن نرى كيف تؤثر الذكريات الاجتماعية المتعلقة بهذا الماضي في طريقة قراءة السرديتين في الوقت الحالي. بيد أنها ليست سيرورة بسيطة ومستقيمة الخط، وإنما هي مسألة "الإمساك" بتلك الصور الشظوية إذ تطرأ لنا، حتى نفهم لماذا تستمر هذه السرديات في وساطة قضايا سياسية مهمة. إن جولي وارد، وهي بمفردها عرضة للمخاطر، داخل سيارتها الجيب المتعطلة، قد وقعت طبقًا للادعاء فريسة لرغبة الرجال السود الخارجة عن السيطرة، وتلك ملحوظة أصدرها القاضي في أثناء محاكمة حراس المحمية المتهمين باغتصاب جولي وقتلها، مشيرًا إلي أن أحد المذنبين المحتملين الذين أفلتوا من المحاكمة، "مولع بالنساء البيض".[٢٣] إن تاريخ الأفكار والتداعيات



الذي يخيم على هذا الثنائي -الرجل الأسود والمرأة البيضاء- لا يجعل من السهل تجريد هذه الحادثة من معانيها المشكلة بأبعاد عنصرية وأساطيرية. على أن هشاشة وضع جولي تزداد تعقيدًا بفعل إقدامها على قيادة سيارتها عبر محمية الحيوانات، وهي وحيدة بلا صحبة، إذ يوحي ذلك بشيء من التهور، بالاستعداد للوثوق في أهالي البلد في حالة نشوء خطر. تجد هنا صورة الأنوثة البيضاء مكانها إلى جانب تلك الصور المتكررة في القصص الخيالية عن عهد الاستعمار، والتي تمثلها تمثيلاً نموذجيًا شخصية أدلا كويستد Adela Quested في رواية **ممر إلى الهند** *A Passage to India* حيث ينتهي بها حب استطلاعها لأراضي الهند الممتزج بنزوع للثقة في الغير، إلي كارثة من نوع آخر.[٢٤] بيد أن كينيا هي أرض رحلات السفاري، لا أرض الآلهة الغربية، وهي بلد يتم تناول صورته في منشورات الدعاية السياحية وفي خلفيات صور أزياء الموضة، بوصفه -ويا للعجب- خاليًا من سكان وثقافات إنسانية، فيما عدا أولئك الذين ترفعهم أزياؤهم المحلية إلى منزلة الأشياء المحاطة بالغرابة والغموض التي تحظى بها الحيوانات البرية الهائمة في المحميات. تهيئ كينيا المشهد الخلفي المثالي لإنشاء صورة للمرأة البيضاء بوصفها مستكشفة، في إيحاء بالقوة والاستقلالية، بلمسة تجمع خصائص الذكورة مع الأنوثة (androgyny) إلى غرابة الأطوار أيضًا، في حين تبدو هشاشة وضعها أكثر بروزًا بفضل مجاورتها للأسود والخراتيت ومحاربي الماساي. وينبع جزئيًا هذا الإنشاء من حكاياتٍ أبطالُها شخصياتٌ من عهد الاستعمار مثل أيزاك دينسن Isac Dinesen وبيريل ماركهام Beryl Markham،[٢٥] ويتم إنعاشها بصفة مستمرة من خلال مقالات مصقولة موجهة إلى النساء من خلال مجلات مثل **فوج** *Vogue* [٢٦] و**آل** *Elle* وأيضًا من خلال موضوعات السفر والسياحة على صفحات ما يسمى بالصحافة "الراقية" ("quality" press). وبالمصادفة، أفردت إحدى جرائد يوم الأحد صفحاتها لموضوع من هذا النوع في الأسبوع نفسه الذي انتهيت فيه من كتابة هذه المقالة، بالتزامن (وأعتقد أنه من باب المصادفة الحقيقية) مع صدور تقارير الحكم النهائي في جريمة قتل جولي وارد. والموضوع عنوانه "الجنون بكينيا" "Wild about Kenya"، وتم افتتاحه بالعبارات الآتية: "لا زالت كينيا قادرة على تقديم التجربة الأفريقية الأصيلة؛ مراسلتنا أنجلا بالمر تتذوق شيئًا من سحر الحيوانات". وتشير الفقرة الأولى -على نحو مباشر- إلى صورة كينيا التي تلطخت كمرفأ للسياح، مع حرص على تجنب ذكر فيض الاعتداءات الذي تعرض له السياح مؤخرًا على يد العصابات المحلية، فتذكر:

> مسكينة كينيا، بمجرد أن يأتي ذكرها لا يلبث أن يقول أهل السخرية والتشاؤم إنها قد انتهت تحت اجتياح سائحين



معبئين في ميني باصات مطلية بنقوش جلد الزراف لا ينتهون من دفع عدسات التصوير المكبرة في وجوه الحيوانات المنذهلة. ليس مستغربًا أن تثير هذه الصور ثائرة خبراء كينيا القدامى، وأولهم سيدة اسمها بريم روز ستوبز، وقد كانت مزارعة أرستقراطية في عهد الاستعمار وتمثل حاليًا قوة ذات شأن في عتاد شركة أبركرومبي وكنت، خبراء السياحة الأفريقية.[٢٧]

وتواصل المقالة فتحكي عن رحلات سفاري من مستوى أرقى توفرها السيدة ستوبز، تحفل بمشاهدات لطيور وحيوانات نادرة، أما البلد نفسها وسكانها فلا يحظون بذكر، ولكننا نجد الصورة المتوقعة بالطبع لكاتبة الموضوع على ظهر جمل، في حراسة اثنين من رجال الماساي، ويقول عنوان الصورة: "ركوب الطبيعة المتوحشة: الكاتبة تبتعد بقدميها عن الدواب الزاحفة المثيرة للخوف " creepy crawlies". إن هذا النوع من الكلام الذي يحمل معنيين ويتضمن إنشاءً لأهالي البلد بوصفهم نوعًا أو جزءًا من حياة الطبيعة المتوحشة –أحيانًا مثيرة ومستحقة للحماية وأحيانًا مثار للتهديد والخطر– لهو بالغ الدلالة في هذه القراءة لقصة جولي وارد. إذ إنه في حين تقوم أدبيات الرحلات والموضة بإنشاء الماساي بوصفهم ناسًا بربريين يضيف وجودهم مزيدًا من الإبهار إلى طبيعة المكان، ترسم لهم التقارير الصحفية عن حادثة جولي وارد صورة أكثر شؤمًا بصفتهم أناسًا يعيشون خارج مجال الحضارة، لا تمسهم في شيء متطلبات نزعة العقلانية الحديثة، وبالتالي متطلبات العدالة. وقد انتقد القاضي –وهو يصدر حكمه في القضية بعد محاكمة استمرت ١٨ أسبوعًا– المخبرين الموفدين من لندن للتحقيق في القضية قائلاً إنهم "نسوا أنهم يتعاملون مع شباب من رجال قبائل الماساي قادمين من البرية".[٢٨] كما قامت جريدة **التايمز**، بمناسبة انتهاء المحاكمة، بإرسال أحد محرريها بهدف الوصول إلى "الحقيقة". والصحفي الذي كان معه مترجم، ويزعم أنه متعاطف مع المتهمين، وجد أنه من الصعب الحصول على "إجابة مباشرة":

قال لي المترجم: "هم يقولون إنهم لا يحبون النميمة، وهذه هي الحقيقة، فالحديث في شئون الآخرين يُعَدُّ أمرًا يدني من قدره." جدار من الصمت؟ الماساي يضمون الصفوف لحماية واحد من جنسهم كما لو أنهم يتبعون أحد قوانين المافيا؟ لا عجب في أن رجال الشرطة القادمين من لندن لم يتعرفوا على طريقهم وسط الأحراش.[٢٩]



حيث يهيم الأفارقة البهيميون في أرجاء طبيعة متوحشة، فإن وجود الحيوانات يساعد أيضًا على إبراز بعض جوانب أنوثة المرأة البيضاء. فالكتاب الذي نشره والد جولي –والذي يحمل عنوان **إن الحيوانات لبريئة،** في إيحاء ضمني بأنه لا بد إذن من أن الناس هم المذنبون– يحمل غلافه صورة كبيرة لجولي تبتسم في سعادة، وهي تحمل قردًا شمبانزي بين ذراعيها، وقد كتبت دونا هاراوييDonna Haraway في إسهاب حول مثل هذه الصور ونطاق المعاني المعقد الذي يوحي به هذا النوع من المزاوجة بين المرأة البيضاء والحيوان الرئيس (primate):[٣٠] إن وضع هذا العنوان إلى جوار الصورة –التي أصبحت صورة جولي التقليدية في الصحف– يفلح في الإيحاء بما تكنه المرأة الإنجليزية من انبهار بريء وغير ضار بالحيوانات البرية وبقدرتها على الاقتراب منها، فيلعب دوره بوصفه نذيرًا يذكّر بأن هذه الثقة المتساهلة هي الشيء الذي أصبح محل خيانة وغدر في لقائها مع الرجال المتوحشين في الأحراش.

قطع الملابس

إن صور الأنوثة البيضاء التي قمت بتحديد معالمها في سردية جولي وارد يتم إنشاؤها أساسًا بالنسبة إلى الرجال السود والحيوانات وطبيعة الأرض. وإذ ألتفت الآن إلى السردية الثانية، أود إظهار كيف أن تمثيل الشقيقتين –زانة ونادية محسن– يتضمن كذلك مقارنات مباشرة بين أنواع مختلفة من الأنوثة. لقد أشرت في كتابي –**ما بعد حدود المسموح به**– إلى أنه على الصعيد التاريخي كثيرًا ما كانت المكانة التي تفرد للمرأة داخل ثقافة ما تتخذ مؤشرًا يدل على الدرجة النسبية من التحضر، وأشرت إلى أن صورة المرأة البيضاء المسيحية تظهر في ضوء إيجابي على خلفية صورة الأنثى الشرقية، التي هي دائمًا مسلمة، مغتصبة الحقوق وخانعة[٣١]. لهذا الخطاب أثره العميق في طريقة تناول قصة الأختين في الصحافة البريطانية، فالفتاتان –مهما كان– قد تعرضتا عمليًا للاختطاف وتم نزعهما من بلد من المفترض أن النساء فيه قد نلن حريتهن، وحبسهما في بلد آخر حيث أجبرتا على الحياة أشبه بالجواري لدى رجال. ولست هنا بصدد القول بأن أي انتقاد للرجال اليمنيين يدخل في باب التمييز العنصري، وإنما لا بد أن يتنبه التحليل النسوي إلى تأثير هذه الحكايات في تغذية الأفكار العنصرية القائمة فيما يخص الثقافات الإسلامية.

إن صورة الأنوثة البيضاء المحررة في هذه القصة تقدمها الصحفية آيلين ماكدونالد، التي تزودنا من خلال مسردها عن عملية الإنقاذ برؤية ذاتية كاشفة تلقائيًا عن الاختلاف العرقي والثقافي بين النساء. وتُذكّر حكايتها بحكاية آنيت أكر ويد صاحبة **ممر إلى الهند** منذ أكثر من مئة عام، من حيث إن كلتا المرأتين بدأتا من منطلق الرغبة في تحرير نساء شرقيات من بطريركية رجال عشيرتهن، وكلتاها



على الطريق وجدتا نفسيها تنفران اشمئزازًا من بعض عناصر ثقافة تستعصي على فهمها[٣٢]. وتعد المخاطرة التي أقدمت عليها آيلين ماكدونالد رمزًا يشير إلى نوع من النسوية، فقد تم إدراج كتابها في قائمة الكتب المرشحة لقراءات نادي الكتب للنساء (Women's Book Club)، وهو عبارة عن نظام معروف واسع الانتشار في بريطانيا ترسل من خلاله الكتب النسوية بالبريد بعد اختيارها من قائمة معينة.

ومثلها مثل عديد من المعلقين على مجتمعات غير مسيحية –بمن فيهم آنيت أكرويد– ركزت آيلين ماكدونالد على الملابس بوصفها علامة دالة على الاختلاف الثقافي، معبرة في وضوح عن ضيقها بالقيود المفروضة على طراز ملابسها أثناء زيارتها لليمن الشمالية:

> ظللت أشعر بعدم الراحة أمام نظرات الرجال المحملقة. لم أكن أرتدي ملابس كاشفة بالمرة، فبناءً على نصيحة وزارة الخارجية بإحضار ملابس ثقيلة، كان معي زوجان من بناطيل القطيفة السميكة وبنطال من القطن. هذا هو ما كنت أرتديه، بالإضافة إلى حذاء برقبة طويلة، وذلك في حرارة تقترب من ٣٢ درجة مئوية. كما كنت أرتدي قميصًا طويلاً مزررًا حتى الرقبة وأضع نظارات شمسية. من الطبيعي أن أتخيل أنها ملابس مقبولة من الجميع.[٣٣]

بيد أنها قد اكتشفت –فقط فيما بعد– أن الناس ظلوا يحدقون فيها؛ لأن قميصها كان مدفوسًا داخل بنطالها. وتواصل شكواها قائلةً: "لقد سئمت من قيام الرجال بلمسي وبالتحديق في وبالزعق في، كما لاحظت أن النساء تدير رأسها في الاتجاه الآخر في إيماءة من يرى أمرًا فاضحًا"، ولعل مقاطع من هذا القبيل تدعو القارئ –المفترض أنه بريطاني– أن يشارك الكاتبة نفاذ صبرها على مجتمع يبدو أنه يقر المعاملة غير الإنسانية للنساء على يد الرجال، التي يرمز إليها هذا الإلزام بارتداء الحجاب والملابس التي "تشبه الخيام". كما تتولى آيلين ماكدونالد في مناسبات مختلفة عبر كتابها، لفت الانتباه إلى الملابس التي كانت الأختان ترتديانها، على سبيل تسجيل انتقالهما من ثقافة "غربية" عصرية إلى أخرى إسلامية "متخلفة"، فقبل أن تحزم الابنة الكبرى زانة ملابس العطلة في اليمن، أخبرها والدها أن "اليمن منفتح على الفكر الغربي عن الملابس"، وحين وصلت إلى تعز لتقيم عند أقارب لها ووجدتهم يتكلمون عنها باستمرار في خفية منها، فسَّرت ذلك بصفته إحدى علامات الفضول أمام رؤية "فتاة غربية في قميص وجونلة ضيقة"،[٣٤] ولكن في الصباح الذي أعقب الليلة العصيبة، أول ليلة لها بوصفها امرأة متزوجة، "أخذوا من زانا ملابسها،



وأشارت حماتها إلى كومة من الملابس العربية وغطاء للرأس"،[٣٥] وحين رأى الصحفيان البريطانيان الفتاتين لأول مرة بعد ذلك بعدة أعوام، شاهدا "الفتاتين مغطاتين من الرأس إلى القدم في لباس عربي، ووجهاهما مستتران بالحجاب".[٣٦] وكان أول مشهد لزانة عند عودتها إلى انجلترا هو مشهد "فتاة في ملابس عربية بيضاء، تتضمن حجابًا".[٣٧] وبعد ساعات من التئام شملها مع أمها، وفى وجود آيلين ماكدونالد، أعلنت الفتاة: "أريد العودة إلى تعز والحصول على عمل. سوف أقوم بزيارة انجلترا حين أرغب، ولكنني لست متأكدة من أنني أريد أن أصبح امرأة بريطانية على أية حال. أنا لا أحب الجونلات الضيقة القصيرة، هذا شيء مثير للقرف".[٣٨]

إن تأكيد المرأة الإنجليزية على الملابس بوصفها مؤشرًا على خضوع النساء يستدعي عددًا لا حصر له من سرديات الرحلات التي تسجل لقاءات أوربيين و"الشرق". وهذا التقرير الذي تكتبه آيلين ماكدونالد بوصفه مسردًا فاضحا عن مهمتها الصحفية هناك، والذي يحفل بملحوظات ذاتية تعطي جوًا وإثارة، ينجح هذا التقرير في تعزيز التصورات عن تخلف الثقافات العربية، وذلك عبر تكرار بعض الصور النمطية عن الذكورة والأنوثة. ومما يجدر بإثارة الاهتمام أن نقارن بين موقفها وموقف آنيت أكرويد التي جرحت حساسيتها الفيكتورية بسبب الملابس التي ترتديها زوجة راعيها الهندي: "لقد كانت تجلس كأنها مخلوق وحشي لم يعرف أبدًا معنى الكبرياء ولا التواضع –ظهرها في اتجاه زوجها، حجابها مسدل على وجهها– تمثل في جملتها منظرًا مؤلمًا– لها سلوك طفلة عبيطة مدللة، هكذا بدت لي، وأنا أرقبها تلعب بخواتمها ومصاغها".[٣٩]

يبدو واضحًا جليًا من البداية أن آيلين ماكدونالد ليس لديها وقت للرجال العرب، الأمر الذي له –مرة أخرى– أثره في تأكيد موقعها الشخصي بوصفها المرأة البيضاء المستقلة والمتحررة. كما أنها تعبر –في أكثر في موضع– عن غيظها من الافتراضات التي يعقدها اليمنيون بشأن علاقتها بالمصور، بن جيبسون، الذي يصاحبها: "كان الحديث كله يوجه إلى بن، ونظرات مندهشة يرمونه بها حين أتحدث كما لو أنه من المفروض أن يلزمني بالصمت. كان الكل يفترضنا رجلاً وزوجته، بالرغم من اختلاف لقبنا العائلي. أنْ نقوم بالسفر معًا دون وجود رابطة زوجية أمرٌ يفوق قدرتهم على التصور."[٤٠]

ويذكرني هذا النوع من التعليق –المصحوب بعداء مكشوف تجاه الرجال العرب– يذكرني مرة أخرى بملحوظات آنيت أكرويد التي لها نزعة أكثر صراحة نحو إصدار الأحكام. فهي بعد حضورها اجتماعًا في مكان مكشوف في كلكتا كتبت الآتي:



> لا أعتقد أن عدد النساء الموجودات في هذا الجمع قد بلغ حتى ثلاثة، ومن المؤكد أنني كنت السيدة الوحيدة. وبوصفها نتيجة طبيعية لندرة ظهور النساء، كان الناس ينظرون إليَّ في اندهاش عميق، فأدركت -للمرة الأولى- كم هي غير متحضرة مفاهيمهم عن النساء، لقد قرأت ذلك في أعينهم، ليس تمامًا في أعين أولئك الذين كانوا ينظرون إليَّ في وقاحة، إذ إن الوقاحة تعبير لا تجهله الحضارة! وإنما في نظرة العجب الفارغة التي كان معظمهم يتفحصونني بها.[٤١]

وقعت آيلين ماكدونالد ورفيقها في المشاكل حين حاولا تصوير النساء رغم أنهما كانا قد أحيطا علمًا بأنه لا يُعَدُّ من اللائق بالمرأة أن تسمح بالتقاط صورتها لا سيما لشخص من الغرباء، وإذ كانت مهمتهما تتضمن إعداد "مقالة عامة عن نوع المجتمع الذي تعيش فيه الفتاتان"، فقد اضطر الصحفيان الجريئان إلى استخدام السرعة والحيلة، ليختطفا الصور المناسبة من وجهة نظرهما. ويُستدخل القارئ في المحاولات التي أجرياها لإقناع مختلف مرافقيهما بأنهما ليسا إلا سائحين بريئين أو طالبين في مدارس الفن أو حتى طبيبين، أو أي شيء سوي صحفيين. ولتبرير هذا النوع من الخداع -بحجة تتبع أثر الأختين (في البدء ليس لتحريرهما وإنما لإجراء مقابلة معهما)- يتم تمثيل الرجال اليمنيين بصفتهم أطرافًا متواطئة على إخضاع نساء اليمن جميعًا، ويتم إنشاء صورة الذكورة العربية، في مجتمع مهاجري اليمن داخل برمنجهام كما في اليمن نفسه، بوصفها ذات معايير مزدوجة، غير عقلانية، ميالة إلى العنف وبالغة السيطرة على المرأة. كما يصور كتاب آيلين ماكدونالد الرجال اليمنيين بوصفهم مثارًا للسخرية، ففي أحد المقاطع -على سبيل المثال- تحكي الكاتبة عن موقف مشحون بالتوتر تم الخروج منه عن طريق توزيع كمية من القات، الذي تصفه بـــ"المخدر الخفيف الذي يمضغه الكل من الوزير إلى الفلاح، والذى جئنا به معنا، وحين وزعناه بدأ المضغ المتواصل، مما جعل الرجال يبدون بأوداجهم المنتفخة وكأنهم نماذج من بوبيي* (Popeye).[٤٢]

تبرز هذه الإشارات إلى القات -بوصفه عاملاً يفسر المسلك غير العقلاني للرجال- بغتة في الكتاب مرات متكررة، وفي هذا المقتطف الأخير تصف آيلين ماكدونالد بنبرة بالغة الاشمئزاز رحلةً في الجبال بصحبة مرافق:

---

* شخصية رجل في أفلام الرسوم المتحركة الأمريكية يأكل السبانخ فتنــتفخ عضـــلاته ويمتلـــئ بالقوة.



أصبحت قيادته السيارة أقل كفاءة، مع أنه بدا ممتلئًا بحبوب الفول. قطع منحنى في الجبل أو اثنين في سرعة تلوح الرقاب، بتأثير من القات على الأرجح. ظل يضع مزيدًا من الأوراق داخل فمه، دون أن يلفظ تلك التي لا تزال في فمه. من حين إلى آخر، كان يبصق خارج النافذة. لقد شاهدنا في كل أنحاء اليمن سائلاً أخضر جف على أرض الطريق، هو نتاج الهواية الرئيسية التي يقطع بها الشعب أوقات فراغه.[٤٣]

تتمثل المفارقة الساخرة في كتاب آيلين ماكدونالد في أنه كان مفترضًا أن ينتهي بعودة الأختين شاكرتين إلى طراز الحياة المتحررة في برمنجهام، بعد إنقاذهما على يد امرأة إنجليزية من حياة الذل والخضوع لرجال غير متحضرين. وبدلاً من ذلك، نجد توقعات يائسة أن حياة المرأتين ليس لها إلا "الضياع"، في هذا البلد أو في ذاك، حيث إن معايشتهما لثقافتين على هذا القدر من الاختلاف سوف تؤدي إلى تدمير فرصهما في السعادة في ظل أي منهما. وتبرز هذه النهاية نوعًا من التعقيد الغائب عن السردية الأصلية، حيث -أخيرًا- يُعترف بشكل غير مباشر بأن الحياة بالنسبة إلى امرأة مسلمة من الطبقة العاملة في بريطانيا ليست بالضرورة أفضل كثيرًا من الحياة في قلب مجتمع إسلامي.

مواجهة الأخطار

لكي تبقى النسوية متيقظة لصور الأنوثة هذه، المتعددة الطبقات والموروثة عن الماضي، فإنها تحتاج إلى إعادة إنشاء تواريخ الأفكار والتصورات عن النساء، من منظور لا يسجل فقط أبعاد (النوع) المتغيرة في حد ذاتها، وإنما يسجل أيضًا المفاهيم المتشابكة المتعلقة بالاختلاف العرقي والثقافي والطبقي، إذ إن الخطر الذي ينشأ عن إغفال العمليات الصامتة الخفية في كثير من الأحيان، التي تحدث في إطار التسيد العنصري على امتداد تواريخ النساء، إنما يشكل تهديدًا لقدرة النساء على البقاء بوصفهن حركة سياسية. والسياسة النسوية المجهزة للتعرف على الطرق التي تقوم عبرها صورة الأنوثة بتنشيط قضايا سياسية معاصرة، تقدر أيضًا على مجابهة أنواع أخرى من الأخطار.

تلعب التصورات المتعلقة بالثقافات العربية على سبيل المثال -التي ناقشتها بإيجاز من خلال سردية الأختين زانة ونادية محسن- دورًا في تعزيز الصور النمطية التي تؤثر في حياة المسلمين المهاجرين أو المستوطنين في بريطانيا، وهي تظهر باستمرار في الخطابات المتداولة في الساحة العامة حول العنصرية



والاختلاف الثقافي. ومما لا شك فيه أن بعض تلك الأفكار عن بربرية الرجال العرب قد وُظفت لتأمين تأييد القوات الإنجليزية والأمريكية، أثناء حرب الخليج، حين بلغ النفور من أنواع معينة من العروبة مدى جديدًا. وعلى غرار ذلك، فإن المفاهيم الخاصة بالذكورة السوداء التي يتم إنشاؤها بالنسبة إلى الأنوثة السوداء والبيضاء، تسهم في تشكيل تصورات عن الرجال السود بصفتهم نهابين، ميالين إلى الإجرام، أو متمردين عصاة، سواء داخل حواري بريطانيا، أو في جنوب أفريقيا، أو في جنوب مركز لوس أنجلس.

إنْ كان للنسوية أن تناضل من أجل إثبات شرعية منظوراتها النقدية فلا بد لها من أن تكون قادرة على التدخل في جدالات السياسة المعاصرة مستخدمة منظورًا مستفيدًا من التاريخ ومناهضًا للعنصرية، فذلك أمر يتوقف عليه مستقبل النسوية، في بريطانيا على الأقل.

الهوامش

١ Walter Benjamin, *Illuminations* (London, 1977)
أود أن أشكر بول جيلوري على قيامه بإرشادي نحو بنجامين وعلى النقاشات المفيدة التي دارت بيننا في غضون كتابتي لهذه المقالة.

٢ Vron Ware, *Beyond the Pale: White Women, Racism and History* (London and New York, 1992)

٣ Joan Scott, *Gender and the Politics of History* (New York 1988)

٤ انظر/انظري هنا إلى مقالتي من حيث دخولها في حوار مع كتابات حديثة أخرى معنية باستكشاف البياض، مثل:
David R. Roediger, *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class* (London and New York, 1991); Ruth Frankenberg, *White Women, Race Matters: The Social Construction of Whiteness* (University of Minnesota Press, forthcoming 1993); and bell hooks, Black Looks: *Race and Representation* (London, 1992), especially chapter 11, "Representations of Whiteness in the Black Imagination."

٥ Hooks, 165.

٦ Elizabeth V. Spelman, *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought* (London, 1988), 161-162.

٧ Hazel V. Carby, *Reconstructing Womanhood: The Emergence of the Afro-American Woman Novelist* (New York and Oxford, 1987), 20-21.

٨ Pratibha Parmar, "Hateful Contraries: Media Images of Asian Women" in "Critical Decade: Black British Photography in the 80's," *Ten*.8 2(1992), no. 3, 54.

٩ بالرغم من دراسة آنا ديفين الكلاسيكية عن الإمبريالية والأمومة، التي تناقش الروابط بين الأيديولوجيات العنصرية والسياسة الاجتماعية تجاه النساء الإنجليزيات، انظر/انظري مقالتها:



Anna Davin, "Imperialism and Motherhood," *History Workshop Journal* 5 (Spring 1978), 9-65.

[١٠] انظر/انظري على سبيل المثال:

L. Billington and R. Billington "'A Burning Zeal for Righteousness': Women in the British Antislavery Movement, 1820-1860" in *Equal or Different: Women's Politics 1800-1914*, ed. Jane Randall (New York and Oxford, 1987).

وذلك رغمًا عن أن هذه المقالة تحاول فعلاً أن تتعرض للعلاقة بين حركة إلغاء الرق والنسوية. من ناحية أخرى، فإن كتاب كلير ميدجيلي الماثل للنشر يمثل جهدًا يعتد به للخروج عن النظرة المحصورة في دور النساء في حركة مناهضة العبودية:

Clare Midgeley, *Women Against Slavery* (Routledge, London, 1992).

[١١] Catherine Hall, *White Male and Middle Class: Explorations in Feminism and History* (Cambridge, Eng., 1992), 209.

[١٢] Anne Laura Stoler, "Carnal Knowledge and Imperial Power" in Gender at the Crossroads of Knowledge: *Feminist Anthropology in the Postmodern Era*, ed. Micaela di Leonardo (Berkeley and Oxford, 1991), 55

[١٣] James Fentress and Chris Wickham, *Social Memory* (Oxford and Cambridge, Mass., 1992), 89-90.

[١٤] المصدر نفسه، ص ١٤٠-١٤١.

[١٥] Luisa Passerini, *Fascism in Popular Memory: The Cultural Experience of the Turin Working Class* (New York and Cambridge, Eng., 1988), 67-68.

أدين لباربرا تايلور بفضل إرشادي إلى عمل لويزا باسريني.

[١٦] *Asia in Western Fiction*, ed. Robin W. Winks and James R. Rush (Manchester, Eng., 1990).

[١٧] Renato Rosaldo, *Culture and Truth: the Remaking of Social Analysis* (Boston 1989), 68-87.

[١٨] لقد استفضت في شرح هذه النقطة في سياق كتابي **ما بعد حدود المسموح به**، انظري ص ٤-١١. للتعرف على مسرد أكثر تفصيلاً عن الإنشاء الاجتماعي للإجرام عند السود، انظري المقالة الآتية:

Paul Gilory, "Lesser Breeds Without the Law" in *There Ain't No Black in the Union Jack: The Cultural Politics of Race and Nation* (Chicago, 1991).

[١٩] Hall, 282-285.

[٢٠] Michael A. Hiltzik, *A Death in Africa: The Murder of Julie Ward* (London 1991).

كان مؤلف الكتاب يشغل وقتها مركز رئيس مكتب جريدة لوس أنجلس في نيروبي. كذلك فقد قام جون وارد والد جولي وارد بتأليف كتاب عنها بعنوان:

The Animals are Innocent: The Search for Julie's Killers (London and New York, 1991).

أما القصة الأخرى فقد نجم عنها كتاب ألفته آيلين ماكدونالد التي كانت تعمل صحفية في جريدة الأوبزرفر *Observer* في لندن.

Eileen MacDonald, *Brides for Sale? Human Trade in North Yemen* (Edinburgh, 1988).

[٢١] Hiltzik, 4.

[٢٢] MacDonald, 207-211.



[٢٣] صحيفة **الجارديان** *Guardian*، عدد ٣٠ يونيه ١٩٩٢.

[٢٤] السيرة الذاتية التي كتبها أيزاك دينسن Isak Dinsen قد خلدها الفيلم الذي يحمل عنوان **الخروج من أفريقيا**، بطولة روبرت ردفورد ومريل ستريب؛ كذلك كتب ستانلي كروتش Stanley Crouch مقالة مديح وتأبين للطيارة بيريل ماركهام Beryl Markham مطلقًا عليها صفة "خلاسية Mulatto بالطبيعة وليس بالدم" (المترجمة: الخلاسي هو شخص مولد من عرق زنجي وآخر قوقازي).

Stanley Crouch, "African Queen," in *Notes of a Hanging Judge* (New York and Oxford, 1990), 146.

ومن المقرر إنتاج فيلم ضخم الميزانية عن حياة بيريل ماركهام الحافلة بالأحداث.

[٢٥] Jenny Sharpe, *Allegories of Empire* (University of Minnesota Press, forthcoming 1993).

[٢٦] انظر/انظري على سبيل المثال الموضوع المنشور في مجلة **فوج** (النسخة التي تصدر في بريطانيا)، عدد ديسمبر ١٩٩١.

[٢٧] جريدة **الأوبزرفر** *Observer* عدد ٢٨ يونيه ١٩٩٢، ص ٤٤-٤٧.

[٢٨] صحيفة **الجارديان**، عدد ٣٠ يونيه ١٩٩٢.

[٢٩] **صحيفة التايمز**، عدد السبت *The Times Saturday Review* ٢٧ يونيه ١٩٩٢، ص ٦.

[٣٠] Donna Haraway, "The Promise of Monsters," in *Cultural Studies*, ed. L. Grossberg et al. (New York and London, 1992), 307.

[٣١] Ware, 11-17.

[٣٢] المصدر نفسه، الجزء الثالث، ص ١١٧.

[٣٣] MacDonald, 86-87.

[٣٤] المصدر نفسه، ص ٢٨-٢٩.

[٣٥] المصدر نفسه، ص ٣٢.

[٣٦] المصدر نفسه، ص ٩.

[٣٧] المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

[٣٨] المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

[٣٩] Ware, 139.

[٤٠] MacDonald, 76.

[٤١] Ware, 146.

[٤٢] MacDonald, 11.

[٤٣] المصدر نفسه، ص ٨٨.



نظــرة ثانيــة إلــى "تحــت أعيــن غربيــة":
التضامن النسوي من خلال النضالات ضد الرأسمالية*

تشانــدرا موهانتــي

أكتب هذه المقالة وقد استحثني إليها عدد من الأصدقاء، وأكتبها بقدر من الخشية، ملقيةً نظرة ثانية على عدد من الموضوعات والآراء المتضمنة في مقالة كتبتها منذ ما يقرب من ستة عشر عامًا. وإنها لمقالة تصعب كتابتها، آخذها على عاتقي بتردد وتواضع –شاعرةً مع ذلك أنها مهمةٌ واجبةٌ لكي أتحمل مسئولية أفكاري بصورة أكثر اكتمالاً، وربما أيضًا لكي أفسر ما كان لها من تأثير في الجدالات الدائرة في النظرية النسوية.

إن مقالة "تحت أعين غربية"** (١٩٨٦) لا تمثل أول ما نشر لي من "دراسات نسوية" فحسب، وإنما هي أيضًا تظل المقالة التي تسجل وجودي في المجتمع النسوي الدولي.[١] كنت وقت كتابة هذه المقالة بالكاد قد انتهيت من رسالة الدكتوراه، في حين أني اليوم أستاذة جامعية في دراسات النساء. أصبحت، إذن، كلمة "تحت" بالنسبة إلى "أعين غربية" هي أقرب إلي "داخل"؛ وذلك في ضوء مكاني داخل المؤسسة الأكاديمية الأمريكية.[٢] كان الموقع الذي كتبت منه مقالتي –وقتئذ– يتشكل من حركة نسائية عابرة للقومية (transnational) ونابضة بالنشاط، في حين أن الموقع الذي أكتب منه اليوم يختلف بشكل كبير. فمع الاتجاه المتعاظم نحو خصخصة المجال العام (privatization) وتحويل المؤسسات العامة إلى شركات تجارية (corporatization) تزايدت صعوبة تبين وجود حركة نسائية من هذا القبيل في الولايات المتحدة (بالرغم من الانتعاش في الحركات النسائية حول العالم)، وأصبح الموقع الذي يتيح لي المشاركة والنضال يتمثل أكثر فأكثر في الأوساط الأكاديمية الأمريكية. فقد أصبحت الحركات النسائية في الولايات المتحدة تزداد ميلاً إلى المحافظة، كما أصبح أغلب النشاط النسوي الراديكالي المناهض للعنصرية يقع

---

* Chandra Talpade Mohanty, "'Under Western Eyes' Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles", in *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 28:2 (2002), 499-535.

** انظر/انظري ترجمة عربية لهذه المقالة في المصدر الآتي: تشاندرا تالبيد موهانتي، "أمام أعين غربية: البحث النسوي والخطابات الكولونيالية"، في **أصوات بديلة: المرأة والعرق والوطن في العالم الثالث**، تحرير وتقديم هدى الصدة، ترجمة هالة كمال، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢، ص٥١-٩٢.



خارج إطار هذه الحركات. وعلى ذلك، فإن جزءًا كبيرًا مما أقوله هنا مرتبط ومتأثر بموقعي الأساسي بوصفي معلمة وباحثة أكاديمية. لقد حان الوقت كي أراجع مقالة "تحت أعين غربية" بهدف إيضاح أفكار قد بقيت في مقالة عام ١٩٨٦ مضمرة وغير معلنة في النص، وبهدف تطوير وتأريخ الإطار النظري الذي قمت -وقتئذ- برسم خطوطه العريضة. وكذلك فإني أود أيضًا أن أتولى تقييم الكيفية التي تمت بها قراءة هذه المقالة أو سوء قراءتها، والاستجابة لأمثلة النقد الموجه إليها وأمثلة الاحتفاء بها. وقد آن الأوان كي أنتقل -صراحة- من مسألة النقد إلى إعادة البناء، وحتى أحدد معالم القضايا الملحة أمام النسويات في بدايات القرن الواحد والعشرين، وأطرح السؤال الآتي: كيف يمكن لــ"تحت أعين غربية" -العالم الثالث داخل الغرب وخارجه- أن يتم استطلاعها وتحليلها عند لحظة تأتي بعد الأولى بعدة عقود، ما الأسئلة النظرية والمنهجية التي أراها ذات إلحاح بالنسبة إلى سياسة نسوية مقارنة في هذه اللحظة من التاريخ؟

في ضوء ما يبدو لي من استمرار تأثير "تحت أعين غربية"، وفي ضوء تجاربي مع البحث الأكاديمي النسوي ومع شبكات الاتصال النسوية العابرة للقومية، فإنني أبدأ بعرض ملخص الأطروحات المحورية في "تحت أعين غربية" واضعةً إياها في سياق من معطيات فكرية وسياسية ومؤسسية. وإنطلاقًا من هذا النقاش، أتولى شرح الطرق التي تمت بها قراءة مقالتي وتعيين موقعها، في سياق عدد من خطابات البحث الأكاديمي المختلفة، والتي كثيرًا ما تراكبت فيما بينها. كما أنني سوف أتناول بعض التعليقات المفيدة على المقالة، سعيًا وراء مزيد من الإيضاح لتعدد معاني الغرب والعالم الثالث وما إليه، ولكي أثير من جديد قضايا العلاقة بين ما يعرف بالكوني (the universal) وما يعرف بالخصوصي (the particular) في إطار النظرية النسوية، ولكي أجعل بعض الآراء التي ظلت محجوبة أو مبهمة في كتابتي السابقة ظاهرة بوضوح.

سأعني نفسي أولاً بالنظر إلى ما طرأ على فكري من تغير عبر الستة عشر عامًا المنصرمة. ما التحديات التي تواجه الممارسة النسوية عابرة القومية، في بداية القرن الواحد والعشرين؟ وماذا طرأ من تطورات وتحولات في إمكانات العمل النسوي؟ ما السياق الفكري والسياسي والمؤسسي الذي له أثره في تشكيل تحولاتي الفكرية وفي تحديد التزاماتي الجديدة عند اللحظة التي أكتب فيها هذه المرة؟ ما فئات التماهي البحثية والسياسية التي قد تغيرت منذ عام ١٩٨٦؟ وما الذي ظل باقيًا كما هو دون تغيير؟ إني أرغب في إجراء حوار بين المقاصد، والتأثيرات، والاختيارات السياسية التي كانت وراء "تحت أعين غربية" في منتصف الثمانينيات من القرن العشرين، ونظيراتها مما قد أنتهى إليه في الوقت الحالي. وأنا أتمنى أن يستحث ذلك



أخريات (أو آخرين) على طرح أسئلة مماثلة، حول مشروعاتنا الفردية والجمعية في الدراسات النسوية.

نظرة ثانية إلى "تحت أعين غربية"
تحرير البحث الأكاديمي النسوي من النزعة الاستعمارية: ١٩٨٦

لقد قمت بكتابة "تحت أعين غربية" على سبيل اكتشاف وبلورة نقد للبحث الأكاديمي "النسوي الغربي" الذي يتناول نساء العالم الثالث عبر الاستعمار الخطابي (discursive colonization) لمادة حياة نساء العالم الثالث ونضالاتهن. أردت كذلك أن أظهر ارتباط القوة والمعرفة في العمل البحثي النسوي الممتد عبر الحدود الثقافية (cross-cultural)، الذي يظهر تعبيره في منهجيات تتسم بتعميمات خاطئة انطلاقًا من مركزية أوروبية (eurocentrism)، تخدم الاهتمامات والمصالح الشخصية الضيقة، للنسوية الغربية. وكذلك، فقد رأيت أنه من الأهمية بمكان إبراز الارتباط بين البحث الأكاديمي النسوي والتنظيم السياسي النسوي، مع لفت الانتباه إلى حاجتنا لفحص "الدلالات السياسية للاستراتيجيات والمبادئ التحليلية التي نستخدمها". كما أردت أيضًا أن أرسم موقع الدراسة والبحث الأكاديمي النسوي داخل إطار سياسي واقتصادي عالمي يهيمن عليه "العالم الأول".[٣]

تَمَثَّلَ أكثر أهدافي بساطةً في إيضاح ضرورة إيلاء العمل النسوي العابر للحدود الثقافية اهتمامًا بالسياسات المصغرة (micropolitics) المتعلقة بمسألة السياق والذاتية والنضال، وكذلك أيضا السياسات الكلية/واسعة النطاق (macropolitics)، الخاصة بالأنساق والعمليات الاقتصادية والسياسية العالمية. وقد ناقشت دراسة ماريا مايس Maria Mies (١٩٨٢)، عن صانعات الدانتيلا في بلدة نارسابور بالهند بوصفها مثلاً يبين كيفية إجراء هذا النوع من التحليل متعدد الطبقات –في سياق يحدده (contextual)– من أجل إظهار كيف أن ما يتصف بالخصوصية كثيرًا ما تكون له أهمية ودلالة كونية؛ وذلك دون استخدام ما هو كوني لمحو ما هو خصوصي، ودون افتراض وجود هوة بين المصطلحين غير قابلة للالتئام. وقد كان تحليل ماريا مايس ينطوي على استخدام للمادية التاريخية بوصفه إطارًا أساسيًا وتعريفًا للواقع المادي ببعديه، البعد المحلى الدقيق من ناحية، والبعد الكوني النسقي (systemic) من ناحية أخرى. ولقد كتبت –وقتذاك– مطالبةً بتعريف العالم الثالث والاعتراف به ليس فقط من خلال منظور القهر، وإنما في إطار من التعقيدات التاريخية والنضالات العديدة التي تمت في سبيل تغيير أشكال القهر هذه، وعلى ذلك فقد كتبت داعيةً إلى تحليلات من داخل سياقات مرتبطة بواقع (grounded) له حيثيته واعتباره الخاص (particularized)، مع ربطها بأطر سياسية واقتصادية على نطاق أوسع، بل حتى على نطاق عالمي. ولقد وجدت في رؤيتي عن تضامن نسوي عبر



الحدود مصدرًا للإلهام، بالرغم من أن هذه الرؤية هي الأمر الذي بقي غائبًا عن نظر العديد من القارئات (أو القراء).

وقد استطاعت سيلفيا والبي Sylvia Walby (٢٠٠٠) –في إطار تحليلها الواعي لرأيي الذي يتبنى مفهوم "سياسات الموقع" (politics of location)* – رؤية وتدقيق ما أتحدث عنه من العلاقة بين الاختلاف والمساواة. وهي تلفت الانتباه أيضًا إلى وجود حاجة إلى إطار مرجعي مشترك بين النسويات الغربيات والنسويات من مدرسة ما بعد الاستعمار (post-colonial) ونسويات العالم الثالث، بهدف تحديد المسائل الجديرة بأن تحسب في بنود الاختلاف. وهي تؤكد في رؤية نافذة أنه:

> كثيرًا ما يتم تأويل كتابات موهانتي وغيرها من نسويات ما بعد الاستعمار على أساس أنهن يدعمن فقط فكرة المعارف الجزئية أو المرهونة بسياق إنتاجها (situated knowledges)، وذلك في التعليقات التي تقرب كتاباتهن إلى مدارك العامة. وحقيقة الأمر أن موهانتي تدّعي، عبر حجج مركبة ودقيقة، غير مباشرة، أنها على حق وأن (العديد من) اتجاهات النسوية الغربية البيضاء ليس فقط مختلفًا وإنما أيضًا يجافيه الصواب. وبذلك فهي تفترض وجود سؤال مشترك، ومجموعة مشتركة من المفاهيم، وفي النهاية إمكان مشروع سياسي مشترك مع النسوية البيضاء. وهي تأمل أن تدفع، بالحجة، النسوية البيضاء إلى الاتفاق معها. فهي لا تقنع بأن تدع النسوية الغربية البيضاء بوصفها معرفة نابعة من سياق إنتاجها، هانئة في منظورها المحلي والجزئي. كلا، فهي لا تفعل ذلك. إنها تطالب بحقيقة تقترب إلى حد أكبر من منزلة الحقائق

* Politics of Location هو مصطلح ابتدعته الكاتبة والناشطة النسوية أدريان ريتش Adrienne Rich عام ١٩٨٤ لتناقش عبره الأبعاد المرتبطة بكونها أمريكية بيضاء في سياق السياسات النسوية الأوسع وعلاقات القوى المحلية والعالمية. وأصبح –بشكل عام– مفهومًا يدعو النسويات إلى تحديد وتحليل تأثيرات أبعاد مواقعهن (الشخصية والاجتماعية والجغرافية–السياسية، إلخ) في ما يُكَوِّنَّه من وجهات نظر وما ينتجنه/يدعينه من معرفة. وقد تبنت هذا المصطلح تشاندرا موهانتي، وانطلقت منه لتناقش فكرة تكوين تحالفات مؤقتة استراتيجية حول قضايا معينة، بغض النظر عن قضية الاختلافات (على أساس الطبقة والعنصر والقومية، إلخ) أو دون طمسها.



الكونية، وهي تأمل أن تحقق ذلك بقوة الحجة. (Walby 2000, 199)

إن قراءة سيلفيا والبي للمقالة تتحدى الأخريات (أو الآخرين) إلى التفاعل مع تصوري عن مشروع سياسي نسوي مشترك ينتقد تأثيرات الدراسات النسوية الغربية عن النساء في العالم الثالث، ولكن في إطار من التضامن والقيم المشتركة. إذ إن إصراري على خصوصية الاختلاف إنما يقوم على رؤية عن مساواة منتبهة إلى الفوارق في القوة/السلطة داخل مختلف جماعات النساء وفيما بينها. لم أكن أجادل ضد جميع أشكال التعميم، ولا كنت أبدي تفضيلاً للمحلي على النسقي، أو لأهمية الاختلاف على القواسم المشتركة، ولا للبعد الخطابي على ذلك المادي.

لم أقم بكتابة مقالة "تحت أعين غربية" بوصفها شهادة على استحالة وجود بحث أكاديمي عابر للثقافات يقوم على مبدأ التساوي ويخلو من النزعة الاستعمارية، ولا قمت بتعريف النسوية "الغربية" ونسوية "العالم الثالث" بشكل فيه تضاد لا يسمح بإمكان التضامن بين نسويات الغرب ونسويات العالم الثالث.[٤] ومع ذلك، فإن هذه هي الطريقة التي كثيرًا ما تمت بها قراءة هذه المقالة واستعمالها.[٥] لقد تساءلت كثيرًا عن سبب تكون هذا الشكل من التضاد الحاد، ولعل استعراض السياق الفكري والمؤسسي الذي كتبت من داخله مقالتي وقتها، وكذلك التحولات التي أثرت في طريقة قراءتها منذ ذلك الحين، قد يوضح مقاصد هذه المقالة ومزاعمها.

على الصعيد الفكري، كنت أكتب متضامنةً مع نقاد الفلسفة الإنسانوية (humanism) المتمركزة حول أوروبا، الذين لفتوا الأنظار إلى افتراضاتها الكاذبة في تعميماتها الكونية ذكورية المنطلق. وكان مشروعي مرتكزًا إلى إيمان حاسم من جانبي بأهمية الخاص بالنسبة إلى الكوني؛ إيمان بدور المحلي في تحديد الكوني وإلقاء الضوء عليه. فسعيت بدافع من تلك القضايا إلى جذب الانتباه إلى الثنائيات أو التضادات (dichotomies) المتبناة في هذا الإطار المعمم كونيًا والملازمة له، وكذلك إلى نقد "النسوية البيضاء" من قبل النساء الملونة (women of color) ونقد "النسوية الغربية" من قبل نسويات العالم الثالث اللاتي يعملن في إطار التحرر من النزعة الاستعمارية (decolonization) بوصفها منظومة فكرية. وكنت ملتزمة سياسيًا وشخصيًا ببناء تضامن نسوي عبر الحدود ليس له نزعة استعمارية. كنت مؤمنة بمشروع نسوي أكثر اتساعًا من ذلك الذي يحمل نزعة استعمارية وينشغل بذاته، والذي رأيته يظهر في كثير من الدراسات النسوية وفي الحركة النسائية العامة.

كما كان عملي مؤخرًا بالتدريس في مؤسسة أكاديمية أمريكية بيضاء في الأساس، له أثر شديد في كتابتي وقتئذ. فقد كنت مصممة على استخدام هذا الحيز من أجل خلق موقع للباحثات من العالم الثالث، والمهاجرات وغيرهن من المهمشات



مثلي، اللاتي وجدن أنفسهن مستبعدات من، الدراسات النسوية الأمريكية الأوروبية السائدة وداخل مجتمعاتهن أو يُساء تمثيلهن داخلها. وقد كان مصدر إشباع عميق لدي أن أتمكن من فتح حيز فكري للمشتغلات بالبحث الأكاديمي من نساء العالم الثالث/المهاجرات، كما حدث في المؤتمر الدولي الذي ساعدت على تنظيمه، تحت عنوان **اختلافات مشتركة: نساء العالم الثالث ومنظورات نسوية** (أوربانا، إلينوي، ١٩٨٣). فقد أتاح هذا المؤتمر إمكان وجود مجتمع نسوي عابر للحدود متحرر من الاستعمار، كما عزز يقيني بأن "الاختلافات المشتركة" يمكنها أن تشكل قاعدة تضامن عميق، وأنه لا بد لنا من أن نناضل لتحقيق ذلك الهدف في مواجهة علاقات القوة غير المتكافئة بين النسويات.

كانت كذلك ثمة آثار عديدة –شخصية ومهنية– ترتبت على كتابتي هذا المقال. وتتراوح تلك ما بين أن يتم تصويري في هيئة "الابنة العاقة" للنسويات البيض إلى عَدِّي مرشدة فكرية للباحثات في العالم الثالث أو المهاجرات؛ ما بين دعوات إلى المحاضرة أمام جماهير من النسويات في مختلف المحافل الأكاديمية، إلى نصائح بأن أركز في عملي المتعلق بالتعليم في مرحلة الطفولة المبكرة بدلاً من اللهو والعبث "بالنظرية النسوية". إن الإقدام على مواقف تتسم بعدم الولاء لهو أمر له ثمن يُدفع، كما له مكافآت تُجْنَى، غير أنه حسبي القول بأنه ليس لدي ما أندم عليه ولست أشعر بغير الرضا العميق إزاء قيامي بكتابة "تحت أعين غربية".

إني أعزو بعض السبب في طريقة قراءة مقالتي وسوء فهمهما إلى الصعود الكاسح الذي عرفه تيار ما بعد الحداثة في الأوساط الأكاديمية الأمريكية خلال العقود الثلاثة الأخيرة. ومع أنني لم أطلق على نفسي أبدًا وصف "ما بعد حداثية" إلا أنه من المهم أن نتأمل بعض الشيء في الأسباب التي دعت إلى إدراج أفكاري تحت هذا العنوان الملصق.[٦] ففي الواقع، إن رغبتي في التنويه إلى دور الاستحواذ والهيمنة الذي لعبته فلسفة ما بعد الحداثة تشكل أحد الأسباب التي دفعتني إلى هذه المراجعة لـــ"تحت أعين غربية" في الوقت الحالي،[٧] وإنها لقراءة غير صحيحة إذ يتم تأويلي على أساس أني ضد جميع أشكال التعميم وأني أهتم بوضع مبدأ الاختلاف فوق ما هو مشترك. إن هذه القراءة غير الصحيحة تحدث في سياق خطاب ما بعد حداثي مهيمن، ينعت كل التفسيرات التي تجد صلات نسقية بأنها "كلية" "totalizing"، ويشدد فقط على ما يطبع الهويات والبنى الاجتماعية من قابلية للتحول والإنشاء .

نعم، لقد استعنت بفكر ميشيل فوكو لأضع الخطوط العريضة في تحليل القوة/المعرفة، ولكني استعنت كذلك بفكر أنور عبد الملك لأظهر التوجه الحاكم لبنية معينة من بنيات القوة الإمبريالية والتأثيرات المادية التي تنجم عنها. وكذلك استعنت أيضًا بأعمال ماريا مايس (١٩٨٢) لأبرهن على الحاجة إلى تحليل مادي يربط بين الحياة اليومية والسياقات والأيديولوجيات المحلية المتأثرة بـــ(النوع) من جهة،



والسياقات والأيديولوجيات السياسية والاقتصادية الأوسع، عابرة القومية، المرتبطة بالرأسمالية، من جهة أخرى. إن الأمر الذي يثير اهتمامي حقًا هو أن أفهم كيف ولماذا تم تفضيل فكرة "الاختلاف" على "القواسم المشتركة" في تأويل مقالتي، وإني أدرك أن كتابتي تترك هذا الإمكان مفتوحًا، فلقد كتبت مقالتي عام ١٩٨٦ أساسًا بدافع التحدي لما في الخطابات المتمركزة حول أوروبا من كونية كاذبة، وربما لم أتخذ موقفًا منتقدًا بشكل كافٍ لما في خطاب ما بعد الحداثة من إعلاء لشأن الاختلاف فوق القواسم المشتركة[٨]. والآن، أجدني راغبة في التشديد –من جديد– على الصلات بين المحلي والكوني. ففي عام ١٩٨٦، كانت أولويتي تتمثل في أن أقوم بإبراز مسألة الاختلاف، ولكنى الآن أريد أن أسترد –أن أكرر ذكر– معناه الأكثر اكتمالاً الذي كان موجودًا دائمًا، والذي يمثل ما يربطه بالكوني. في كلمات أخرى، يتيح لي هذا النقاش أن أشدد –من جديد– على كيفية أن الاختلافات ليست أبدًا "اختلافات" فحسب، ففي معرفة الاختلافات والخصوصيات ما يجعلنا نرى الروابط والقواسم المشتركة بشكل أفضل، إذ ما من حدود أو تخوم كاملة تمامًا أو حاسمة الجزم. وإن التحدي ليتمثل في أن نعرف كيف تسمح لنا الاختلافات بتفسير الروابط ونقاط عبور الحدود بصورة أفضل وأدق، كيف يسمح لنا تحديد الاختلاف بالنظر في الهموم الكونية بصورة أكثر اكتمالاً. تلك هي النقلة الفكرية التي تفسح مجالاً لاهتمامي بأن تقوم النساء من مختلف الجماعات والهويات ببناء تحالفات وأشكال تضامن، عابرة الحدود.

وإذن، ما الأمور التي تغيرت وتلك التي بقيت على حالها فيما يخصني؟ ما المسائل الفكرية والسياسية الملّحة بالنسبة إلى الدراسات النسوية والتنظيم النسوي عند هذه اللحظة من التاريخ؟ أولاً، فلأقل إن مصطلحي العالم الغربي والعالم الثالث تظل لهما قيمة سياسية وتفسيرية في عالم يستحوذ على التعدد الثقافي و"الاختلاف" ويذيبهما من خلال تحويل كل شيء إلى سلعة (commodification) وتشجيع الاستهلاك. بيد أن المصطلحات التي قد ألجأ إليها في الوقت الحالي لا تقتصر على هذين المصطلحين، فعلى أساس أن الولايات المتحدة والمجتمع الأوروبي واليابان تمثل معًا مراكز القوة الرأسمالية في بواكير القرن الواحد والعشرين، وبازدياد تواجد العالم الثالث والرابع داخل الحدود القومية لتلك البلدان بعينها، وكذلك مع تزايد بروز السكان الأصليين داخل أمم العالم الأول في أرجاء العالم، ونضالهم لتحقيق السيادة، لم يعد مصطلحا العالم الغربي والعالم الثالث يفسران الشيء الكثير بقدر ما يفعل التصنيف في فئتي الشمال/الجنوب (North/South) أو عالم الثلث/عالم الثلثين (One-Third/Two-Third Worlds).

إن الشمال/الجنوب هو تقسيم يُستخدم في التفرقة بين الأمم والجماعات التي لها الحظوة، وبين الأمم والجماعات المهمشة اقتصاديًا وسياسيًا، كما هو الحال مع تقسيم



غربي/غير غربي. وفي حين أن المقصود من هذه المصطلحات هو التمييز -بصورة عامة- بين النصف الشمالي من الكرة الأرضية والنصف الجنوبي، من البديهي أن الأمم المرفهة وتلك المهمشة لا تنتظم تمامًا داخل هذا السياق الجغرافي. ويبقى مع ذلك أن هذا التصنيف بوصفه نوعًا من التسمية السياسية التي تسعى إلي التمييز بين "من لديهم" ("haves") و"من ليس لديهم" ("have nots")، فهو يمتلك في حقيقة أمره قيمة سياسية معينة. ونجد مثالاً على ذلك في صياغة أريف ديرليك Arif Dirlik لمصطلح الشمال/الجنوب بوصفه تمييزًا مجازيًا بالأحرى عن كونه تمييزًا جغرافيًا، يشير فيه الشمال إلى مسارات الرأسمالية عابرة القوميات والجنوب إلى فقراء العالم المهمشين، بغض النظر عن انتمائهم الجغرافي.[٩]

إن لغة عالم الثلث وفي مقابله عالم الثلثين -كما وضع تفصيلها جوستافو أستيفا ومادو سوري براكاش Gustavo Esteva & Madhu Suri Prakash (١٩٩٨)- أجدها لغة مفيدة على وجه الخصوص، لا سيما فيما يتصل بالعالم الثالث/الجنوب والعالم الأول/الشمال. فهذه المصطلحات تمثل ما يطلق عليه أستيفا وبراكاش أقليات اجتماعية (social minorities) وأغلبيات اجتماعية (social majorities)، وهي فئات تحددها نوعية الحياة التي تعيشها الشعوب والمجتمعات في كلٍّ من الشمال والجنوب.[١٠] إن الميزة في مصطلح عالم الثلث/عالم الثلثين بالنسبة إلى مصطلحات مثل العالم الغربي/العالم الثالث والشمال/الجنوب تكمن في أنه يبتعد عن الثنائيات الجغرافية والأيديولوجية التي تثير الالتباس. وبتركيزه على نوعية الحياة بوصفها قاعدة للتمييز بين الأقليات والأغلبيات الاجتماعية، يلفت تصنيف عالم الثلث/عالم الثلثين النظر إلى مناطق الاتصال ونقاط الانقطاع بين من لديهم ومن ليس لديهم، داخل حدود الأمة، وكذلك بين الأمم وجماعات السكان الأصليين. كما تبرز هذه التسمية انسيابية وسطوة القوى العالمية التي تقوم بإحلال جماعات من الناس في موضع أغلبيات/أقليات اجتماعية بشكل ينطوي على عدم تكافؤ. يظل تقسيم عالم الثلث/الثلثين غير جوهراني (nonessentialist)، في حين أنه يدرج تحليلاً للقوة/السلطة والفاعلية الإنسانية له أهمية حاسمة، ومع ذلك فإن الشيء الذي يبقى غائبًا عنه هو ذلك التاريخ الاستعماري الذي يتميز مصطلحا العالم الغربي/العالم الثالث بقدرتهما على جذب الانتباه إليه.

كما يوضح هذا النقاش حول اللغة المصطلحية، فإننا لازلنا نعمل مستخدمين لغة تحليلية غير دقيقة ولا كافية، إذ ليس متاحًا لنا عند لحظة أو غيرها سوى تلك اللغة التحليلية التي لها أن تقرب إلينا -على أوضح ما يمكن- معالم العالم كما نفهمه. يمثل هذا التمييز بين عالم الثلث وعالم الثلثين -وأحيانًا بين العالم الأول/الشمال والعالم الثالث/الجنوب- يمثل اللغة التي أختار استخدامها الآن. ولأن لغتنا تتسم -في الواقع- بعدم الدقة فإنني لا أميل إلى أن أدع أية لغة تتجمد في



مكانها بلا حراك، واللغة التي استخدمتها عام ١٩٨٦ يجب أن تنفتح على إمكان تدقيقها والبحث فيها، لا على مأسستها.

وفي النهاية، أريد إمعان التفكير في قضية مهمة لم أتعرض لها في مقالة "تحت أعين غربية"؛ ألا وهي مسألة نضالات السكان الأصليين، وهي مسألة تلفت أنظارنا إليها راديكا موهانرامRadhika Mohanram في النقد الذي كتبته عام ١٩٩٩ لمقالتي. إذ تشير إلى وجود اختلاف بين طريقة فهم الأمة بوصفها قائمة على "التعددية الثقافية" ("multicultural") (وهو الفهم السائد في الولايات المتحدة) وفهم الأمة بوصفها "ثنائية الثقافة" ("bicultural")، وهو ما يدعو إليه الأهالي الأصليون في آوتياروا (Aotearoa) في نيوزيلندة. كما تقول إن مفهومي عن السياق المشترك للنضال يوحي بوجود تحالفات منطقية بين عدد من النساء السود: نساء الماوري، النساء الأسيويات، ونساء جزر المحيط الهادي، في حين أن نساء الماوري يرين التعددية الثقافية– أي التحالفات مع النساء الأسيويات –تُقَوِّضُ حقوق الأهالي الأصليين وتتهدد الثنائية الثقافية القائمة، ويفضلن أن يقمن تحالفهن مع الباكيها (Pakeha)؛ أي الشعب الأنجلو–سلتي، الأبيض [موهانرام ١٩٩٩، ص ٩٢-٩٦].

إني أسلم بأن التمييز بين الثنائية الثقافية والتعددية الثقافية يطرح مشكلة عملية على صعيد التنظيم وبناء التحالفات، وبأن النسويات من الماوري لهن تاريخ ووضع لا يمكن تصنيفه ضمن التحليل الذي طرحته حتى هذه اللحظة. إن نضالات النساء من السكان الأصليين التي لا تتبع مسارًا قائمًا على التضمينات والإقصاءات الحاصلة في إطار عمليات التسيد والسيطرة الرأسمالية والعنصرية والقومية – ومن قبل نمط الجنسانية الغيرية– هذه النضالات لا يمكن تغطيتها بسهولة في نطاق فئات من قبيل "العالم الغربي" و"العالم الثالث"،[11] ولكنها –أي هذه النضالات– تصبح بادية للعين في ضوء تعريف عالمي الثلث/الثلثين، بل إن لها مكانة محورية في هذا التعريف؛ نظرًا لأن مطالبات الأهالي الأصليين بالسيادة، وطرقهم في الحياة وممارساتهم البيئية والروحانية، تجعل لهم أهمية مركزية بالنسبة إلة تعريف الغالبية الاجتماعية (عالم الثلثين). وما دام إحداث نقلة على صعيد المصطلحات المفاهيمية فحسب هي خطوة لا تشكل ردًا مكتملاً على نقد راديكا موهانرام، فإني أعتقد أن هذه النقلة توضح أوجه القصور في استخدامي السابق لمصطلحي العالم الغربي والعالم الثالث وتتصدى له. ومما يثير العجب أنه في سياق "تحت أعين غربية" كان بوسعي أن أعرّف نفسي بانتمائي إلي فئتي العالم الغربي والعالم الثالث معًا؛ انطلاقًا من واقع التعقيدات التي تكتنف وضعي داخل عالم الثلث. غير أنني الآن –كما كان حالي أيضًا وقت أن كتبت المقالة الأولى– أجد لي ساقًا في فئة منهما وساقًا في الأخرى، فأنا من عالم الثلثين داخل عالم الثلث. فبالرغم من أنني أشكل بوضوح جزءًا من الأقلية الاجتماعية بكل امتيازاتها، فإن اختياراتي السياسية، ونضالاتي،



ورؤيتي عن التغيير، تضعني كلها في جانب عالم الثلثين. ومن ثم، فإنني في صف عالم الثلثين، وإنْ كنت أظل أحمل امتيازات عالم الثلث، وأنا أتحدث بوصفي شخصًا يجد موقعه في عالم الثلث، ولكن من داخل حيز ورؤية الجماعات المناضلة في عالم الثلثين، وبالتضامن معها.

تحت و(داخل) أعين غربية: عند انعطاف القرن

ثمة تحولات طرأت على الخريطة السياسية والاقتصادية للأمم والمجتمعات البشرية خلال العقدين الماضيين، كما مرت التخصصات المعرفية ومجالات الدراسة في المؤسسة الأكاديمية الأمريكية بتحولات في خرائطها الفكرية. فعلى سبيل المثال، يمثل ميلاد دراسات ما بعد الاستعمار وظهورها على الصعيد المؤسسي ظاهرة حديثة نسبيًا، كذلك الحال أيضًا مع ما حدث في الوقت نفسه من تراجع في المكاسب التي كانت قد حققتها أقسام الدراسات العرقية ودراسات العنصر في السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين. وتعد دراسات النساء حاليًا مجالاً دراسيًا قد تأسس تمامًا، وله أكثر من ثمانمائة برنامج وقسم جامعي في المؤسسة الأكاديمية الأمريكية.[١٢] وكذلك فقد حققت النظرية النسوية والحركات النسوية عابرة القومية مستوى مهمًا من النضج، فمنذ أوائل الثمانينيات من القرن العشرين وثمة قدر أكبر من الظهور قد تحقق لحركات ونضالات النساء، العابرة للحدود القومية، والتي أسهمت فيها جزئيًا المؤتمرات العالمية للنساء التي تولت الأمم المتحدة عقدها على مدى العقدين الماضيين.

على الصعيدين الاقتصادي والسياسي، ثمة اضمحلال في قدرة الحكم الذاتي لدى بعض الدول الأشد فقرًا، يقابله على الجانب الآخر تنامٍ في أهمية المؤسسات عابرة القوميات مثل منظمة التجارة العالمية، كذا التنامي في أهمية الهيئات الحاكمة مثل الاتحاد الأوروبي، ناهيك عن الدور المتعاظم للشركات التجارية الكبرى (corporations) الهادفة للربح. فقد صار هناك إحدى وخمسون شركة، ولا نقول دولة، تدخل في عداد أكبر القوى الاقتصادية في العالم، وأصبحت منظمة العفو الدولية تراقب في تقاريرها الشركات الكبرى إلى جانب الدول (Eisenstein 1998, 10). هذا بالإضافة إلى أن هيمنة اتجاهات الليبرالية الجديدة (neo-liberalism) جنبًا إلى جنب تطبيع القيم الرأسمالية، تمثل عوامل تركت أثرًا كبيرًا في قدرة الأفراد على تحديد اختياراتهم على صعيد الحياة اليومية في أوساط الجماعات المهمشة اقتصاديًا، مثلما في أوساط الجماعات المتميزة اقتصاديًا في كافة أرجاء المعمورة.

إن صعود الحركات الدينية الأصولية بشعاراتها الغارقة في الذكورية والمتسمة غالبًا بالعنصرية، يضع نضالات النسوية حول العالم أمام تحدٍ هائل. وأخيرًا، فإن



"الطريق السريع لنقل المعلومات"* ("informational highway") وعمق اللامساواة الكامنة فيه، وتنامي اتجاهات عسكرة الكرة الأرضية وتذكيرها (militarization and masculinization)، يصاحبهما النمو في حجم النشاط التجاري المرتبط بقطاع السجون (the prison industrial complex) في الولايات المتحدة،** تطرح كلها تناقضات عميقة في حيوات جماعات النساء والرجال في معظم بقاع العالم. وإني أؤمن بأن هذه التحولات السياسية نحو اليمين، ومعها تلك الهيمنة الرأسمالية العالمية، والخصخصة، ومظاهر الكراهية المبنية على الاختلاف الديني أو العرقي أو العنصري، هي مسائل تفرض تحديات حقيقية وملموسة أمام النسويات. وإني لأسأل –في هذا السياق– ما الترجمة الفعلية لفكرة أن نكون منتبهين للسياسة المصغرة التي تشمل الحياة اليومية ومنتبهين في الوقت نفسه للسياسات الأوسع نطاقًا التي تعيد استعمار ثقافات الناس وهوياتهم في أرجاء العالم، إذ إن طريقة تفكيرنا في الجانب المحلي في ما هو عالمي أو لما هو عالمي، وبالعكس، دون اللجوء إلى ترهات عن الاختلاف لها نزعة استعمارية أو تستدعي النسبية الثقافية –هذه الطريقة لها أهمية حاسمة في هذه الخارطة الفكرية والسياسية. ومن ناحيتي، أرى هذا النوع من التفكير متوقفًا على مقاربة مادية تاريخية منقحة، تضع في حسبانها عوامل العنصر و(النوع).

تظل السياسةُ التي تكتنف العمل البحثي النسوي العابر للثقافات من موقع النضالات النسوية في العالم الثالث/الجنوب موضعًا تحليليًا يفرض عليَّ الاهتمام به.[١٣] فالمنظومات الفكرية التحليلية المتمركزة حول أوربا تواصل ازدهارها، بينما أظل ملتزمة بمعاودة خوض النضالات المعنية بنقد صريح لتأثير الاستعمار الخطابي في حياة النساء المهمشات ونضالاتهن. كما أن التزامي الأساسي يتمثل في بناء روابط بين البحث الأكاديمي النسوي والتنظيم السياسي. ومن ثم، فإن الإطار التحليلي الذي أستخدمه –في الزمن الراهن– يظل بالغ الشبه بالإطار الذي وجهت عبره نقدي السابق لنزعة المركزية الأوروبية. غير أنني أنظر الآن إلى التوجهات السياسية والاقتصادية للرأسمالية بوصفها مقامًا للنضال أكثر أهمية وإلحاحًا. لا زلت

* ظهر هذا المصطلح في التسعينيات في الولايات المتحدة، والمقصود به وسائل وشبكات الاتصال الرقمية، وخصوصًا الإنترنت، التي تهيئ إمكانات تناقل المعلومات بصورة فائقة السرعة وعظيمة النطاق.

** يشير هذا المصطلح إلى جماعات مصالح تمثل منظمات تتكسب من عملها مع أو في قطاع السجون، مثل مؤسسات خاصة للتهذيب والإصلاح، شركات تستعين بالسجناء للعمل بأجور زهيدة، شركات مقاولات لبناء السجون، وتجار أجهزة المراقبة الإلكترونية. ويعتني النقد الموجه إلى هذا النظام بإبراز تقاطع مصالحه المادية مع مصالح الحكومة التي تميل إلى استخدام السجون بوصفها حلاً لمشاكل اجتماعية وسياسية واقتصادية، واعتماد النظام على أنساق من التمييز العنصري والطبقي و(النوعي) والخوف من الأجانب ... إلخ.



أتمسك بإطار تحليلي يلتفت إلى السياسة المصغرة المتعلقة بالحياة اليومية، مثلما يلتفت إلى السياسة الكلية المعنية بالسيرورات الاقتصادية والسياسية العالمية؛ فالصلة بين الاقتصاد السياسي والثقافة تظل لها أهمية حاسمة بالنسبة إلى أي شكل من أشكال التنظير النسوي، كما أنها حاسمة بالنسبة إلى عملي. وليس الإطار الفكري هو الذي تغير إذن، لكن المسألة أن السيرورات الاقتصادية والسياسية العالمية قد ازدادت قسوة وتوحشًا؛ الأمر الذي أدى إلى تفاقم التفاوتات الاقتصادية والعنصرية و(النوعية)، مما يستدعي العمل على كشفها في حقيقتها، وإعادة استجلائها وتنظيرها.

وبينما انصب اهتمامي فيما سبق على التمييز بين الممارسات النسوية "الغربية" وتلك النابعة من "العالم الثالث"، وبينما عاملت القواسم المشتركة بين هذين الجانبين بوصفها قليلة الشأن والأهمية، أصبح محور اهتمامي الآن متمثلاً فيما اخترت أن أطلق عليه ممارسة نسوية عابرة للقومية ومناهضة للرأسمالية، فضلاً عن اهتمامي بإمكانات –بل في حقيقة الأمر ضرورات– التضامن والتنظيم النسوي العابر للقومية المضاد للرأسمالية. وفي حين كانت مقالتي "تحت أعين غربية" تقع في سياق المراجعة النقدية للفلسفة الإنسانوية الغربية والنزعة المركزية الأوربية والنسوية الغربية البيضاء، فإن مثل هذه المقالة إذ تكتب في الوقت الحالي لا بد لها من أن تجد موقعها في سياق المراجعة النقدية للرأسمالية العالمية (أي حول مناهضة العولمة) وعملية تطبيع القيم الرأسمالية، والسطوة غير المعترف بحجمها التي يتمتع بها مفهوم النسبية الثقافية داخل الأعمال البحثية ومناهج التدريس النسوية العابرة للحدود الثقافية.

إن "تحت أعين غربية" كانت تسعى إلى جعل فِعال القوة/السلطة الخطابية ظاهرة للعيان، وإلى لفت الأنظار نحو الأمور التي تم حذفها خارج التنظير النسوي، ألا وهي التعقيد المادي، والحقيقة، والفاعلية الموجودة في أجساد نساء العالم الثالث وحيواتهن. وتلك –في حقيقة الأمر– الإستراتيجية التحليلية نفسها التي ألجأ إليها– الآن– لجذب الانتباه إلى ما لم يحظ بالملاحظة أو بالتنظير أو بمكان داخل عمليات إنتاج المعرفة بشأن العولمة. وبينما تمثل العولمة جزءًا لا يتجزأ من الرأسمالية – والرأسمالية نفسها ليست بالظاهرة الحديثة– فإني أعتقد –في الوقت الراهن– في ضرورة أن تشكل النظريةُ والمراجعة النقدية والنشاط السياسي المعنيين بمناهضة العولمة محورًا رئيسًا في اهتمامات النسويات. بيد أنه لا ينبغي أن يفهم من ذلك أن علاقات البطريركية والعنصرية وأبنيتها المصاحبة للرأسمالية قد غدت أقل إشكالاً في الوقت الحالي، ولا أن مناهضة العولمة تُعَدُّ ظاهرة متفردة، فأنا –شأن العديد من الباحثات (أو الباحثين) والناشطات (أو الناشطين)– أؤمن أن الرأسمالية كما يجري



عملها الآن إنما تعتمد على تفاقم علاقات الحكم (relations of rule)* وتتسبب فيها؛ وهي علاقات تتسم بالعنصرية والبطريركية والتعصب للجنسانية الغيرية.

منهجيات نسوية: اتجاهات جديدة

ما أنواع المنهجيات النسوية والاستراتيجيات التحليلية التي تفيد في إظهار آليات القوة/السلطة (وإبراز حياة النساء) داخل خطابات تتسم –صراحة– بخلوها من التحيز (النوعي) و العنصري؟ تعد الاستراتيجية محل هذا النقاش مثلاً على كيفية تحليل الرأسمالية وشتى علاقات الحكم المرتبطة بها من خلال مراجعة نقدية نسوية عابرة للقومية ومناهضة للرأسمالية. وتستند تلك المراجعة النقدية إلى المادية التاريخية، وتضع مسألة (النوع) المتقاطع مع العنصر (racialized gender) في مركز تفسيراتها واهتماماتها. ويجعل هذا التحليلُ نقطة بدايته ومرتكزه في موقع جماعات النساء التي تعاني النصيب الأكبر من التهميش –النساء الفقيرات من كل لون، داخل الأمم الغنية وأمم الاستعمار الجديد (neocolonial nations)– أي نساء العالم الثالث/الجنوب، أو عالم الثلثين[١٤]. وإني لأؤمن بأن اختيار حياة جماعات النساء المهمشة مرتكزًا قائمًا على تجربة حياتية ومرتكزًا تحليليًا يمثل الاختيار الذي يمدنا بالمنظومة الفكرية الأكثر احتواءً (the most inclusive paradigm)، ومن ثم الأصلح للتفكير في العدالة الاجتماعية. ويفسح هذا المنظور ذو الاعتبار (particularized) مجالاً لرؤية عن العدالة الكونية أشد واقعية وأكثر اتساعًا.

يقف مثل هذا التفكير على النقيض التام من التفكير انطلاقًا من جماعات "المصالح الخاصة" (special interest thinking)؛ إذ لو نظرنا إلى الحيز الذي تشغله بعض جماعات النساء الأشد حرمانًا من حقوقها على مستوى العالم وفكرنا من داخله، فسوف تزداد فرصتنا في تكوين رؤية عن مجتمع عادل وديمقراطي قادر على معاملة جميع مواطنيه بإنصاف. وعلى الجانب المقابل، إذا بدأنا التحليل من –وحصرناه في– حيز الجماعات الأكثر حظوة، فمن شأن رؤانا عن العدالة أن يصبح لها طابع إقصائي (exclusionary) لأن الحظوة تعمي بصر أصحابها عن أولئك الذين لا يحظون بالامتيازات نفسها. إن الانطلاق من حيوات جماعات النساء المهمشة ومصالحها، يجعل لنا قدرة التعرف على سير فِعال القوة/السلطة وإظهارها للعين –أي قراءة درج الامتيازات من قاعدته إلى قمته. ونحن نحتاج إلى نظرة في

* Relations of rule مصطلح تستعيره تشاندرا موهانتي من عالمة الاجتماع دوروثي سميث Dorothy Smith للإشارة إلى بنى القوة/السلطة والسيطرة المتعددة والمرنة التي لا تنبع من مركز واحد (الدولة مثلاً)، وإنما تمارس فعلها وتحدث أثرها (سلبًا أو إيجابًا) في واقعنا اليومي، من خلال مؤسسات مثل المدارس ونظم الرعاية الصحية والقوى العسكرية والنظم القضائية والأسواق ووسائل الإعلام.



اتجاه علوي أكثر من الاتجاه العكسي؛ لأنه من الضروري للشعوب المستعمَرة أن تكون على معرفة بنفسها وبالمستعِمر. وهذا المكان المهمش يُظهر للعين تلك السياسة التي تكتنف المعرفة وما يصاحبها من استثمارات القوة/السلطة، حتى يتسنى لنا أن ننخرط في العمل على تغيير استخدامات القوة/السلطة وسوء استخدامها. وينهل هذا التحليل من مفهوم الامتياز المعرفي أو المنظور المعرفي المتميز (privilege epistemic) كما وضعته صاحبات نظرية المنظور من منطلق نسوي (feminist standpoint) (التي تستمد جذورها من مفهوم المادية التاريخية عند ماركس ولوكاش) وكذلك من مدرسة الواقعيين ما بعد الوضعيين (postpositivist realists) الذين يقدمون تحليلاً للتجربة والهوية والتأثيرات المعرفية النابعة من الموقع الاجتماعي للأفراد أو الجماعات[١٥]. وتُعَدُّ وجهة نظري إذن وجهة نظر مادية و"واقعية"، وهي بمثابة النقيض المضاد لمذهب النسبية ما بعد الحداثية (postmodernist relativism)، فأنا أعتقد في وجود صلات سببية بين المواقع والتجارب الاجتماعية المهمشة من جهة، وقدرة الفاعلين البشريين (human agents) على شرح ملامح من المجتمع الرأسمالي وتحليلها. ويجد هذا المنظور التحليلي أساسه في المادية التاريخية. ولا يعني ما أزعمه أن كافة مواقع المهمشين مواقع تدر معرفة خطيرة الشأن عن القوة/السلطة ومظاهر الإجحاف، بل أعني أنه في إطار نسق رأسمالي شديد الاندماج والتكامل تعطينا الرؤيةُ من موقع النساء من الأهالي الفقراء ونساء العالم الثالث/الجنوب منظورًا هو الأكثر احتواءً وتضمينًا من بين منظورات القوة/السلطة النسقية.

في عديد من حالات التمييز العنصري –في مجال البيئة على سبيل المثال– حيث يتم استهداف أحياء الفقراء الملونين بوصفها مواقع جديدة لبناء السجون وإلقاء المخلفات السامة، ليس من باب المصادفة أن النساء الفقيرات من السود والهنود الحمر والأمريكيات الجنوبيات هن اللاتي يتزعمن حركات الكفاح ضد التلوث الناتج عن نشاطات الشركات التجارية الكبرى، فثمة ثلاثة من كل خمسة مواطنين أمريكيين من أصول أفريقية أو لاتينية يعيشون بالقرب من مواقع النفايات السامة، كما أن ثلاثة من بين مقالب النفايات الخطرة الخمسة الكبرى تتواجد في قلب مجتمعات يمثل السود والملونون ٨٠% من مجموع سكانها (Pardo 2001, 504-511). ومن ثم، فإن أفكارهن وتأملاتهن النقدية إزاء حياتهن اليومية بوصفهن نساءً فقيرات من عرقيات ملونة هي –على وجه التحديد– ما أتاحت هذا النوع من التحليل لبنية القوة/السلطة التي أفضت إلى الانتصارات العديدة التي عرفها النضال ضد العنصرية البيئية.[١٦] وهو أمر فيه درس وعبرة للتحليل النسوي.

وعلى نحو مشابه، تطرح العالمةُ النسوية فاندانا شيفا Vandana Shiva –وهي واحدة من أكثر زعماء الحركة المناوئة للعولمة ظهورًا– مراجعةً نقدية ذات فائدة؛



إذ تلقي ضوءًا على اتفاقيات حقوق براءة الاختراع وحقوق الملكية الفكرية (patents and intellectual property rights) التي أجازتها منظمة التجارة العالمية منذ عام ١٩٩٥؛[١٧] فهي تقول ومعها آخرون (أو أخريات) من نشطاء حركات حقوق البيئة وحقوق الأهالي الأصليين (indigenous rights) إن منظمة التجارة العالمية تجيز عمليات القرصنة البيولوجية (biopiracy)، وتنخرط في عمليات القرصنة الفكرية، بتمييزها لدعاوى الشركات الكبرى المنطلقة من مصالحها التجارية –وهي دعاوى تنطلق من أنساق غربية من المعرفة في مجالي الزراعة والطب– على حساب المنتجات والمبتكرات الناشئة من تقاليد المعرفة المحلية. ومن ثم، فإن منظمة التجارة الدولية– عبر تعريفها الأطر المعرفية العلمية الغربية بأنهاتمثل النسق العلمي الذي له وحده الشرعية– تتمكن من إعطاء توقيعها على براءات تنقل منتجات المعرفة الأهلية (مثل شجرة النيم Neem في الهند) إلى الشركات الرأسمالية الكبرى بوصفها ملكية فكرية لها تحظى بالحماية من خلال اتفاقيات حقوق الملكية الفكرية. ومن محصلة ذلك أن وصلت نسب تسجيل براءات اختراع الأدوية والعقاقير الطبية المشتقة من أنساق علاجية أهلية إلى مستويات هائلة. وأستشهد هنا بكلمات فاندانا شيفا:

> من خلال تسجيل البراءات، تتم قرصنة المعرفة الأهلية باسم حماية المعرفة ومنع القرصنة. إن خبرة آبائنا وأجدادنا وفلاحينا بالبذور هي معرفة تقوم المؤسسات الأمريكية والعلماء الأمريكيون بادعائها لأنفسهم ويتولون تسجيل براءتها على أساس أنها من اختراعهم. ويعود السبب الوحيد في جواز مرور مثل هذا الموقف إلى أن ثمة إطارًا عنصريًا يكمن وراء المسألة برمتها. وهو إطار مفاده أن المعرفة النابعة من العالم الثالث ومن الشعوب الملونة ليست بمعرفة، غير أن تلك المعرفة نفسها حالما يضع الرجال البيض –الذين لديهم رأسمال– أيديهم عليها، فجأة يصبح هذا هو الإبداع ... إن براءات الاختراع ما هي إلا إعادة لعرض الاستعمار الذي يُدعى الآن العولمة والتجارة الحرة. (Shiva et al 2000, 32)

ليس هذا التباين الصارخ بين أنساق العلم الغربية من جهة، والأطر المعرفية والأنساق الطبية الشعبية من جهة أخرى، بالقضية الوحيدة في هذا المعرض. ذلك أن قدرة القوى الاستعمارية والشركات الرأسمالية الكبرى على تعريف العلم الغربي،



والتعويل على القيم الرأسمالية المتعلقة بالملكية الخاصة والمكسب بوصفها تمثل النسق المعياري الوحيد، هو ما يعطيها قدرًا هائلاً من صلاحيات القوة/السلطة. وعلى ذلك، تخضع المعارف الأهلية -التي غالبًا ما تتولد وتُستخدم بشكل جماعي على يد النساء القبليات والفلاحات في حياتهن المنزلية والمحلية والعمومية- تخضع هذه المعارف للأيديولوجيات التي تنتجها منظومة علمية غربية مرتبطة بمصالح الشركات الكبرى؛ حيث لا يمكن استيعاب حقوق الملكية الفردية إلا في شكل من أشكال التملك والخصخصة، ومن ثم تتعرض كل الابتكارات التي هي جماعية -والتي كانت قد نشأت عبر الزمن في الغابات وفي المزارع- إما للتملك أو الإقصاء؛ نظرًا لأن تصور المشاعية الفكرية (intellectual commons) -حيث يتم جمع المعرفة جماعيًا وتداولها لمنفعة الجميع، وحيث لا يمتلكها أحد ملكية خاصة- يعد تصورًا مناقضًا تمامًا لمفهوم الملكية الخاصة والامتلاك الذي يمثل الأساس الذي تقوم عليه اتفاقيات حقوق الملكية التي تجيزها منظمة التجارة العالمية. ومن ثم، تؤدي فكرة الملكية الفكرية الجماعية بين النساء القبليات والفلاحات -في حقيقة الأمر- إلى إقصائهن من مبدأ الملكية بفعل تسهيلها لعملية القرصنة البيولوجية على أيدي تكتلات الشركات الرأسمالية الكبرى.

هذا التمركز في تجارب نساء الهند من القبليات والفلاحات وأطرهن المعرفية هو الذي جعل تحليل فاندانا شيفا لحقوق الملكية الفكرية والقرصنة والعولمة تحليلاً ممكنًا. إذ اتخذت من ممارسات النساء الأهليات ومعارفهن نقطة بدئها في "قراءة" بنية القوة/السلطة "طلوعًا" من أسفل إلى أعلى حيث السياسات والممارسات التي تجيزها منظمة التجارة العالمية، وهو ما يجعل من هذا التحليل مثالاً جليًا على المقصود من سياسة نسوية عابرة للقومية مناوئة للرأسمالية.

يبقى أن فاندانا شيفا لم تقل عن (النوع) كل ما كان بوسعها أن تقوله، إذ ينبغي ألا ننسى أنها تتكلم -على وجه التحديد- عن عمل النساء ومعارفهن التي تجد مرتكزها في التجارب المعرفية الخاصة بجماعة من أكثر جماعات النساء تهميشًا، جماعة النساء القبليات والفلاحات الفقيرات في بلاد الهند الغائبة عن النظر والمستبعدة من الحسابات الاقتصادية القومية والدولية. إن تحليلاً يعير الاهتمام إلى تجارب الحياة اليومية لدى النساء القبليات وإلى السياسة المصغرة التي تكتنف نضالاتهن التي ما هي في النهاية إلا أمثلة نضال ضد الرأسمالية، إنما يلقي الضوء على السياسة الكلية والنسقية المرتبطة بعمليات إعادة الهيكلة العالمية (global restructuring). وهو تحليل يشير إلى عمق تداخل المحلي والخصوصي مع العالمي والكوني، كما يشير إلى الحاجة إلى تكوين تصور مفاهيمي عن قضايا العدالة والإنصاف عبر لغة تتجاوز حدود البلدان. وبكلمات أخرى، يحمل هذا النمط من القراءة رؤية عن نسوية لا تحدها حدود، من حيث كونه يبرز الحاجة إلى تحليل



ورؤية تضامن عابر لحدود الملكية المخصخصة التي فرضتها منظمة التجارة العالمية.

تقدم هذه الأمثلة المخصوصة منظومة فكرية هي الأكثر تضمينًا أو اشتمالاً؛ لفهم دوافع العولمة وتأثيراتها كما صنعتها منظمة التجارة العالمية. ومن الطبيعي أنه لو كنا نقدم على هذا التحليل ذاته –من داخل حيز الإطار المعرفي الذي يضم مصالح الشركات التجارية الغربية– لما صار ممكنًا أن نخرج بتحليل يعزز أهمية المعرفة الأهلية المستندة إلى علاقات التشارك الجماعي بدلاً من العلاقات التراتبية الهادفة إلى تحقيق الكسب المادي. ومن ثم، فإن مسألة النساء الفقيرات من القبليات والفلاحات –وما لديهن من معارف وما لهن من مصالح– تغيب عن النظر داخل هذا الإطار التحليلي نظرًا لأن فكرة الملكية الفكرية المشاعية –على الأخص– تقع بالضرورة خارج نطاق مبدأ الملكية المخصخصة والمكسب الذي يشكل قاعدة ترتكز إليها مصالح الشركات التجارية. إن القضية التي تجابه حركة نسوية عابرة للقومية تتعلق بوضوح بالرؤى عن المكسب والعدالة كما تتجسد هذه الرؤى داخل هذين المنظورين التحليليين المتعارضين، فالاعتناء بمبدأ المكسب مقابل مبدأ العدالة من شأنه إيضاح النقطة التي سبق وأشرت إليها عن دلالة الموقع الاجتماعي والمنهجيات التحليلية الاشتمالية. وحقيقة الأمر أن موقع النساء القبليات الاجتماعي –كما أسهبت في شرحه فاندانا شيفا– هو الذي يسمح لمفهوم عريض واشتمالي عن العدالة أن يقع في محط اهتمامنا. وبالمقابل نجد أن الموقع الاجتماعي للشركات الكبرى ومصالحها المنحصرة في ذاتها هو الذي يشكل الدافع إلى خصخصة حقوق الملكية الفكرية بدعوى تحقيق المكاسب للنخب.

إن ما تطرحه فاندانا شيفا هو في الأساس بمثابة مراجعة نقدية للخصخصة العالمية التي تتعرض لها المعارف الأهلية. فنحن أمام قصة صعود المؤسسات العابرة للقوميات من قبيل منظمة التجارة العالمية والبنك الدولي وصندوق النقد الدولي، والمؤسسات البنكية المالية، والهيئات الحاكمة المتعدية للحدود القومية (مثل اتفاقية الاستثمارات المتعددة الجنسيات). وقد كانت تأثيرات هذه الهيئات الحاكمة في الشعوب والجماعات الفقيرة في أرجاء العالم مدمرةً. فالنساء والبنات في مختلف بقاع العالم –لا سيما في العالم الثالث/الجنوب– أكثر من يرزح تحت وطأة العولمة، على أصعدة جوهرية. فالنساء والبنات الفقيرات هن اللواتي يُصَبْنَ بأكبر قدر من الضرر بفعل تردي أحوال البيئة، وبفعل الحروب والمجاعات، وخصخصة الخدمات وانسحاب دور الحكومات التنظيمي، وتراجع دور الدولة الراعي، وإعادة هيكلة العمل مدفوع الأجر والعمل غير مدفوع الأجر، وتعاظم ممارسات الرقابة، والحبس في السجون، وما إلى ذلك، مما يجعل من قيام حركة نسوية دون حدود ومتجاوزة للحدود أمرًا ضروريًا لمواجهة مظالم الرأسمالية العالمية. لا زالت النساء والبنات



يمثلن ٧٠% من فقراء العالم، كما يشكلن الجزء الأكبر من عدد اللاجئين حول العالم، وهن يمثلن ٨٠% من عدد النازحين من العالم الثالث/الجنوب في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. وتقوم النساء بثلثي حجم العمل على صعيد العالم، في حين يستحققن أقل من عشر الدخل العالمي. كذلك تحظى النساء بأقل من واحد في المائة من الممتلكات على مستوى العالم، في حين أن أقوى ضربات الحروب والعنف المنزلي والاضطهاد الديني تبقى من نصيبهن.

وتقول المنظرة السياسية النسوية زيلا أيزنستاين Zillah Eisenstein إن الرأسمال العالمي في ثوبه التمييزي العنصري و(النوعي) يتولى تدمير المساحات العامة/الاجتماعية التي تشملها الديمقراطية في الدول القومية. فقد أعادت الرأسمالية المعبرة عن مصالح الشركات الكبرى تعريف المواطنين في صفة مستهلكين، بينما تحل الأسواق العالمية تدريجيًا محل الالتزامات بالمساواة الاقتصادية والجنسوية والعنصرية (Eisenstein 1998، وخصوصًا الفصل الخامس).

وعلى أجساد النساء والبنات وحيواتهن من العالم الثالث/الجنوب–عالم الثلثين– تكتب الرأسمالية العالمية سيناريو قصتها. وعبر الالتفات إلى تجارب هذه الجماعات من النساء والبنات –وعبر التنظير لها الذي يمكننا من إماطة اللثام عن حقيقة الرأسمالية بوصفها نسقًا معوِّقًا من التمييز الجنسي والعنصري– يمكننا تكوين رؤية عن كيفية المقاومة ضد الرأسمالية. ومن ثم، فإن أي تحليل لتأثيرات العولمة لا بد أن يعطي المكانة المركزية لتجارب تلك الجماعات المخصوصة من النساء والبنات ونضالاتهن.

وتدعّي جريس لي بوجز Grace Lee Boggs –مستندة إلى مفهوم أريف ديرليك Arif Dirlik عن "الوعي بالمكان (place consciousness) بوصفه المقابل الراديكالي للرأسمالية العالمية" (١٩٩٩)– أهمية قيام نشاط سياسي مدني يعطي مثلاً على الكيفية التي يُظْهِرُ بها التركيز على نضالات الجماعات المهمشة صلة هذه النضالات بالنضالات الأوسع ضد العولمة. تشير جريس لي بوجز إلى أن:

> الوعي بالمكان يشجعنا على أن ننضم معًا حول تجارب محلية مشتركة، وأن ننتظم حول آمالنا في مستقبل مجتمعاتنا ومدننا. ففي حين لا تعبأ الرأسمالية إطلاقًا بالناس أو البيئة الطبيعية في أي مكان بعينه –لأنها بوسعها علي الدوام أن تخلفه وراءها وتنتقل إلى أناس آخرين وأماكن أخرى– يهتم النشاط المدني المتمركز حول مكان ما بصحة وسلامة الناس والأماكن. (Boggs 2000, 19)



إن النساء بفضل ما لهن من أهمية مركزية في حياة أحيائهن ومجتمعاتهن يتولين مواقع القيادة في هذه النضالات. وتبدو تلك المسألة واضحة جلية في حالة النساء الملونات اللواتي يناضلن ضد العنصرية البيئية في الولايات المتحدة، كما هي واضحة فيما تقوله فاندانا شيفا عن النساء القبليات في نضالهن ضد إزالة الغابات ونضالهن من أجل ملكية فكرية مشاعية. إنها إذن حيوات وتجارب ونضالات البنات والنساء في عالم الثلثين التي تكشف عن حقيقة الرأسمالية في أبعادها العنصرية والجنسوية، والتي توفر سبلاً مثمرة وضرورية لتنظير المقاومة ضد الرأسمالية وإحداثها.

ولست أرغب في أن يظل هذا النقاش حول الرأسمالية نقاشاً ذا صفة عمومية دون أن أحدد معناه في سياق تلك الحيوات التي يقوم بتشكيلها وعبرها، وهي هنا حيوات البنات والنساء أكثر من أي فئة أخرى، بالرغم من أنني أعد نفسي ملتزمة تجاه حيوات كافة الناس الذين يعانون الاستغلال. بيد أن خصوصية حيوات البنات والنساء تشمل الآخرين، من خلال تجاربهن الخاصة ذات الاعتبار والموضوعة في سياقها. ونحن إن تركنا تلك التجليات المحددة للعولمة على أرض الواقع -وهي تجليات تتسم في هذه الحالة بالتمييز (النوعي) والطبقي والعنصري- إن تركناها خافية عن النظر، ودون الحد المناسب من التنظير، فلن تفعل أية مراجعات نقدية -حتى الأشد راديكالية منها- إلا أن تجعل نساء وبنات العالم الثالث/الجنوب غائبات عن الصورة. ربما لم تعد القضية تخص "أعين غربية"، وإنما هي بالأحرى مسألة كون الغرب في الداخل، ومسألة كيف يواصل بلا انقطاع عمليات إعادة التركيب والتسوية على أصعدة عالمية وعنصرية و(نوعية). ودون الإقرار بذلك تغدو الصلةُ الضرورية بين العمل البحثي النسوي/الأطر التحليلية والعمل التنظيمي/مشروعات النشاط السياسي مستحيلةً. فالأطر التحليلية المعيبة والقاصرة لا تولّد إلا أشكالاً بلا فاعلية من العمل السياسي والتخطيط الاستراتيجي الهادف إلى التغيير الاجتماعي.

ما المراد قوله من التحليل أعلاه؟ المراد هو أننا- نحن الباحثات والمعلمات النسويات- يجب أن نستجيب إلى ظاهرة العولمة بوصفها موضعًا بالغ الأهمية لدراسة عمليات إعادة استعمار الشعوب، لا سيما في عالم الثلثين؛ فالعولمة تقوم باستعمار حيوات النساء وكذلك الرجال في أنحاء العالم، وتجعلنا في حاجة إلى مشروع نسوي مناوئ للإمبريالية ومناهض للرأسمالية ومرتبط بسياقاته، من أجل تعرية -وإظهار- الأشكال المتعددة والمتراكبة من استبعاد حيوات النساء. كما يتعين على الناشطات والباحثات أن يتولين تشخيص -وإعادة تصور- أشكال من المقاومة الجماعية تستخدمها النساء، على الأخص في حيواتهن اليومية داخل مختلف مجتمعاتهن. هذا الاستغلال الذي يتعرضن له بشكله المحدد في هذه اللحظة من



الزمن، ووضعهن الذي يحمل إمكان امتياز معرفي، وكذلك الأشكال المخصوصة من التضامن بينهن – تلك هي العوامل التي يمكن أن تشكل قاعدة لإعادة تخيل سياسة تحريرية نستهل بها هذا القرن.

نضالات ضد العولمة

لقد تَشَكَّلَ السياق الذي كتبت فيه مقالتي "تحت عيون غربية" –في أواسط الثمانينيات من القرن العشرين– من حركة نسائية ناشطة سياسيًا وبادية للعيان، ثم لم تعد هذه الحركة موجودة في ذاتها الآن. وعوضًا عن ذلك أستمد إلهامي من حركة أكثر بعدًا، وإن كانت ذات مغزى؛ ألا وهي حركة مناهضة العولمة في الولايات المتحدة وحول العالم. ويغلب أن تتولى النساء النشاط في مثل هذه الحركات، بالرغم من أن الحركة لا تتمحور حول قضايا (النوع). وعلى ذلك، أود أن أعيد تعريف مشروع فك النزعة الاستعمارية، لا أن أتخلى عنه، وهو مشروع يبدو لي أكثر تعقيدًا في الوقت الراهن بالنظر إلى التطورات الأكثر جدةً في مجال الرأسمالية العالمية. ففي ضوء ما هو قائم من تضافر معقد في الأشكال الثقافية، لم يعد أهل العالم الثالث، داخله أو خارجه، يعيشون تحت أعين غربية فحسب وإنما هم يعيشون أيضًا داخلها. وهذا الإقدام على نقل الاهتمام من "تحت أعين غربية" إلى "تحت وداخل" مساحات هيمنة عالم الثلث يقتضي منا إعادة تشكيل مشروع القضاء على النزعة الاستعمارية.

وهكذا، لم تعد التأثيرات الاستعمارية القائمة في البحث الأكاديمي النسوي الغربي تقع في مركز اهتماماتي. ولا يعني ذلك أن المشاكل التي وضعت يدي عليها في مقالتي السابقة لم يعد لها وجود الآن، وإنما يعني أن هذه الظواهر قد أخذت حقها في التعليق عليها من قبل غيري من الباحثات النسويات. وبالمقابل، بينما نجحت حركة مناهضة العولمة منذ البداية في جذب نشاط النسويات، لم تمثل محورًا رئيسًا تنتظم حوله حركات النساء على الصعيد القومي في الغرب/الشمال. وفي الوقت نفسه –وبفضل موقعهن الاجتماعي وموقعهن في شبكة علاقات القوة– جعلت نساء العالم الثالث/الجنوب من الحركة المناهضة للعولمة محورًا للنضال الدائم. وتلك هي –مرة أخرى– الخصوصية السياقية التي يجب أن تمثل المنطلق لتكوين الرؤية الأكثر اتساعًا. إن نساء عالم الثلثين ما انفككن ينظمن أنفسهن سياسيًا في مواجهة الآثار المدمرة للرأسمالية العالمية، كما كن على مر التاريخ يقمن بتنظيم الحركات ضد الاستعمار وضد التمييز العنصري. على هذا المحمل، يمكن القول إن النساء ما فتئن يقلن كلمتهن بالنيابة عن الإنسانية جمعاء.

بدلاً عن تقديم عرض شامل للأعمال النسوية التي تناولت قضايا العولمة، سعيت إلى أن أرسم خارطة لمواقع نسوية نشتبك من خلالها مع هذه القضايا. وآمل



أن تنجح هذه المحاولة الاستكشافية في جعل اختياراتي وقراراتي السياسية واضحة شفافة، وأن تهيئ للقارئات (أو القراء) حيزًا مثمرًا يحرك الفكر ويدفع إلى العمل الخلاق على طريق النضال النسوي. وبالرغم من أن القضايا التي أتساءل عنها في الوقت الراهن هي -إلى حد كبير- قضاياي نفسها عام ١٩٨٦ فهي تختلف الآن بعض الشيء، فأنا أود أن أتعرف بصورة أفضل على عمليات عولمة الرأسمالية، وعلى طرق -وأسباب- استعمارها من جديد لأجساد النساء وعملهن. نحن في حاجة إلى معرفة التأثيرات الحقيقية والملموسة لعمليات إعادة الهيكلة العالمية في النساء وفقًا للعوامل العنصرية والطبقية والقومية والجنسوية، وفي شتى المجالات مثل المؤسسة الأكاديمية، وأماكن العمل، والشوارع، والبيوت، والفضاءات الإلكترونية (cyber spaces)، والأحياء السكنية، والسجون، والحركات الاجتماعية.

ما الذي يعنيه أن نجعل من مناهضة العولمة عاملاً رئيسًا في التنظير والنضال النسوي؟ لكي أعطي مثلاً يوضح أفكاري بشأن مناهضة العولمة، ينبغي أن أسلط الضوء على موقعين بعينهما من مواقع إنتاج المعرفة عن الرأسمالية. الموقع الأول هو موقع تعليمي (pedagogical)، ويشمل تحليل شتى الاستراتيجيات التي يجري استخدامها في تدويل (internationalization) (أو عولمة globalization) مناهج دراسات النساء في كليات الولايات المتحدة وجامعاتها.[١٨] وأزعم أن هذه الحركة نحو تدويل منهج دراسات النساء والـمناهج التعليمية التابعة لها تمثل إحدى الطرق الرئيسة التي يمكن عبرها أن نقتفي أثر خطاب النسوية العالمية، في الولايات المتحدة، وتتضمن الطرق الأخرى كي نتتبع خطابات النسوية العالمية أن نقوم بتحليل الوثائق والنقاشات التي أسفر عنها مؤتمر النساء الذي عقدته الأمم المتحدة في بيجين، وبطبيعة الحال خطابات البرامج التليفزيونية الرائجة والصحف والمجلات، المتعلقة بالنساء في مختلف أرجاء العالم. أما الموقع الثاني للعمل البحثي ضد العولمة الذي أتولى إبرازه فهو خطاب ناشئ عن نوع معين من النشاط السياسي ضد العولمة يتميز بتحرره من التحيز (النوعي) أو العنصري.

مناهج التدريس المناهضة للعولمة

ولنلتفت الآن إلى الصراعات حول مسألة نشر قاعدة معرفة نسوية عابرة للثقافات من خلال استراتيجيات تعليمية تعمل على "تدويل" منهج دراسات النساء. إن قضية "خط اللون (المنوّع)" ("the (gendered) color line") لا تزال قائمة، إلا أنه صار من الأسهل -في الوقت الراهن- النظر إليها بوصفها جزءًا من تطورات الرأسمالية العالمية والعابرة للقوميات. وفي حين أنني اخترت أن أسلط الضوء على مناهج دراسات النساء فما أقوله ينطبق أيضًا على المناهج الدراسية في أي تخصص معرفي أو في أي مضمار أكاديمي يسعى إلى تدويل منهجه الدراسي أو عولمته.



أزعم كذلك أن مسألة "تدويل" دراسات النساء تمثل تحديًا لا يختلف كثيرًا عن قضية إدخال منظور العنصرية في دراسات النساء (racializing"women's studies") في الثمانينيات، من حيث إن السياسة المحيطة بالمعرفة تلعب في الحالتين الدور نفسه تقريبًا.[١٩]

إن المسألة التي أريد أن أبرزها إذن هي سياسات المعرفة في سد الفجوة بين "المحلي" و"العالمي" في دراسات النساء، حيث لا تقل أهمية طريقة تدريس المادة "الجديدة" في دراسات النساء عن أهمية محتواها نفسه بالنسبة إلى الصراع حول قضايا المعرفة والمواطنة داخل المؤسسة الأكاديمية الأمريكية. إن طريقة إنشائنا المناهج وتحديدنا مبادئ التدريس المستخدمة في وضع هذه المناهج موضع التنفيذ، هي- في النهاية- مسألة تحمل معها دلالاتها وتبعاتها. كما أن طريقة تحديدنا مكان كل سردية من السرديات التاريخية للتجربة بالنسبة إلى غيرها، وطريقة تنظيرنا لمسألة الصلة العلائقية (relationality) بوصفها مسألة تاريخية وفردية وجماعية في آن واحد، هي التي تحدد كيف نتعلم وماذا نتعلم حين نجتاز الحدود الفاصلة بين مختلف الثقافات ومختلف التجارب.

من واقع عملي مع جماعات أكاديمية نسوية في الولايات المتحدة،[٢٠] سوف أصف ثلاثة نماذج تعليمية تستخدم في "تدويل" منهج دراسات النساء، وأقوم بتحليل سياسة المعرفة التي يجري فعلها في كل حالة منها. يستند كل منظور من تلك المنظورات إلى تصورات معينة عن المحلي والعالمي وعن فاعلية النساء وعن الهوية القومية، ويقدم كل نموذج دراسي قصصًا مختلفة وطرقًا مختلفة لعبور الحدود وبناء الجسور. وأشير هنا إلى نموذج "دراسات نسوية مقارنة" أو "التضامن النسوي" بوصفه أكثر الاستراتيجيات التعليمية جدوى ونفعًا بالنسبة إلى العمل النسوي العابر للحدود الثقافية. فهذا النموذج على الأخص هو الذي بوسعه أن يهيئ طريقة للتنظير تهتم بجوانب التعقيد العلائقي (relationality) في فهم التجربة، والموقع (location)، والتاريخ؛ بحيث ينطلق العمل النسوي العابر للحدود الثقافية من دراسة سياقات معينة لها اعتبارها الخاص نحو إنشاء تصور حقيقي عن البعد الكوني والممارسات الديمقراطية بدلاً من تلك الاستعمارية. ويمكننا من خلال هذا النموذج تطبيق فكرة "الاختلافات المشتركة" بوصفها أساسًا يقوم عليه تضامن أكثر عمقًا، عبر الاختلافات وعبر علاقات القوة غير المتكافئة.

نموذج النسوية السائحة (*Feminist-as-tourist model*): يمكن أن نطلق على هذا المنظور ومنهجه الدراسي عنوان **النسوية بوصفها مستهلِكًا دوليًا** (*the*



(*feminist as international consumer*) أو بنبرة أقل ترفقًا **مسئولية النساء البيض*** **أو نموذج الخطاب الاستعماري** (*the white women's burden or colonial discourse model*).[٢١] وهو يشمل استراتيجية تعليمية يجري فيها عمل طلعات استكشافية قصيرة داخل ثقافات غير الأوروبية الأمريكية، والتعرض إلى ممارسات ثقافية معينة تعكس تمييزًا جنسيًا، بنظرة تحكمها في النهاية المركزية الأوروبية الموجودة في "دراسات النساء". فما يفعله هذا المنظور هو أنه يُبقي السردية الأمريكية-الأوروبية الحاكمة للمنهج الدراسي على حالها، ويقوم باستخدام أمثلة من ثقافات غير غربية أو ثقافات العالم الثالث/الجنوب ليُكمل هذه السردية و"يضيف" إليها. وإذن، نحن هنا أمام قضية قديمة العهد. فالأثر الذي ينجم عن هذه الاستراتيجية توليد انطباع واضح لدى الطلبة والمدرسين عن وجود اختلاف ووجود مسافة بين المحلي (مُعَرَّفًا بصفته الأنا، والوطن القومي، وما هو غربي)، والعالمي (مُعَرَّفًا بصفته الآخر، اللاغربي، والعابر للقوميات). ومن ثم، تظل النظرة إلى المحلي تغذيها افتراضات قومية المنشأ، أي تمثل الولاياتُ المتحدة أو الدولة القومية الأوروبية الغربية السياقَ المعياري. وبما أن التصورات عن المركز والهامش يعاد إنتاجها من منطلق المركزية الأوروبية، فإن هذه الإستراتيجية لا تفعل سوى حفظ علاقات القوة/السلطة وتراتبياتها على حالها دون أن تغير منها شيئًا.

ومثالاً على ما يحدث في هذا الإطار، يمكن إضافة مادة تحضيرية في الدراسات النسوية، تدرس ضمن المنهج في خلال اليوم أو الأسبوع الإلزامي، عن قضية وفيات النساء بسبب المهر في الهند (dowry deaths)، أو النساء العاملات في مصانع نايك في أندونيسيا، أو أنساق السلطة الأموية قبل عهد الاستعمار(pre-colonial matriarchies) في غرب أفريقيا، ونترك في الوقت نفسه الهوية الجوهرية المثبتة للمرأة النسوية الأمريكية-الأوروبية السائرة على درب التحرر، دون مساس بها. ومن ثم، تصبح العاملات الأندونيسيات في مصانع نايك والنساء اللاتي يلاقين حتفهن بسبب قضية المهر في الهند نائبات عن مجموع كل النساء في هذه الثقافات، فلا نرى النساء في سياق حياتهن اليومية (مثلما نرى النساء الأمريكيات-الأوروبيات)، وإنما في هيئة صور تنميطية فقط. وهكذا، يتم تجميد مبدأ الاختلاف في حالة النساء غير الأمريكيات-أوروبيات، فلا نرى الاختلافات بينهن داخل سياقاتها بكل تناقضاتها. وتقوم هذه الاستراتيجية التعليمية في اجتياز الحدود الثقافية والجغرافية على منظومة فكرية تنتمي إلى فلسفة الحداثة. وبذلك يصبح الجسر المفترض بين المحلي والعالمي -في حقيقة أمره- بمثابة هوة تمتلئ بنظرة منغمسة

---

* تشتق المؤلفة هذا التعبير من فكرة "مسئولية أو عبء الرجل الأبيض" (the white man's burden). انظري مقالة مرينالينا سينها: "تحديد موقع المرأة الهندية" للاطلاع على نبذة في هذا الصدد.



في الذات، إذ يؤكد هذا المنظور الشعور بكيان المرأة "النسوية الأمريكية/الأوروبية المتطورة". وبينما يوجد قدر أكبر من الوعي بعدم استخدام أسلوب "أضف وقلّب" في تدريس الموضوعات المتعلقة بالعنصر والنساء الملونة في الولايات المتحدة، لا يبدو هذا هو الحال مع "تدويل" دراسات النساء. ففي هذا السياق يُفترض أن للتجربة طابعَ الثبات وعدم الحركة، ويتم تجميدها في قوالب الفئات الأمريكية أو المتمركزة حول أوروبا. ولأن النسوية في ضوء هذه المنظومة الفكرية يتم تأويلها دائمًا أو فعليًا بوصفها أمريكية-أوروبية في منشأها وفي تطورها، تؤكد حيوات النساء من خارج هذا السياق الجغرافي ونضالاتهن هذه السردية النسوية (الحاكمة master) أو تُناقضها. ويمثل هذا النموذج النظير الدراسي المقابل للعمل البحثي النسوي الغربي، الاستشراقي والاستعماري، الذي ظل قائمًا فيما مضى من عقود، وهو في حقيقة الأمر النموذج السائد في الوقت الراهن. تنطوي إذن هذه الاستراتيجية على عملية صنع "اختلاف العالم الثالث"، وعلى خلق صور واحدة لا تتغير ولا تتنوع عن نساء العالم الثالث/الجنوب، فيما يمثل تباينًا واضحًا مع صور النساء الأمريكيات-أوروبيات، اللواتي يمتلئن بالحيوية، وتتسم حيواتهن بالتغير والتعقد، ويشكلن ذواتًا مركزية (central subjects) في منظور هذا المنهج الدراسي.

نموذج النسوية المستكشفة (*feminist-as-explorer model*): يجد هذا المنظور التعليمي منشأه في الدراسات الإقليمية (area studies)، حيث تمثل المرأة "الأجنبية" موضوع المعرفة والذات القائمة بفعل المعرفة (the object and subject of knowledge)، يندرج هذا المنظور في مشروع فكري أوسع يعني نفسه فقط ببلدان لا تشمل الولايات المتحدة. ومن ثم، فإن المحلي والعالمي كليهما يعرف -هنا- بصفته غير أمريكي-أوروبي، كما أن اختيار الدولي بوصفه محور الاهتمام والدراسة يوحي بأنه يقع خارج حدود الدولة القومية للولايات المتحدة ولا يشملها. فضلاً عن أن قضايا المرأة و(النوع) والنسوية تقوم على فئات مكانية/جغرافية وزمنية/تاريخية تنتسب إلى سياقات أخرى. إن لتلك المسافة من "الدار/الوطن" ("home") أهمية جوهرية في تحديد ما هو الدولي داخل هذا الإطار، وبالتالي قد تترك مثل هذه الاستراتيجية شعورًا لدى الطلبة بالاختلاف والانفصال "بيننا وبينهم"، على غرار" لكم دينكم ولنا ديننا". بيد أن هذا المنظور الاستكشافي، على خلاف نموذج النسوية السائحة، يمكنه تهيئة فهم أكثر عمقًا وأبرز سياقًا لبعض القضايا النسوية الموجودة في مناطق جغرافية وثقافية قائمة بذاتها. غير أنه ما لم تتم دراسة هذه المناطق المتمايزة في إطار يوضح علاقتها الواحدة بالأخرى، فلسوف نجد أنفسنا -غالبًا- أمام قصة معهودة من قصص النسبية الثقافية، بمعنى أن الاختلافات بين الثقافات تصبح مسألة منفصلة ونسبية، بلا صلة بين هذه الثقافات أو أساس



مشترك للتقييم. ويتم هنا إدراج المحلي والعالمي تحت بند واحد يسوي بينهما هو بند الدولي الذي يستبعد -بحكم التعريف- الولايات المتحدة من مسألة الفهم والتقييم. وحين يكون الخطابُ خطابَ النسبية الثقافية، تحاط كل قضايا القوة/السلطة، والفاعلية البشرية، والعدالة والمعايير المشتركة للنقد والتقييم بستائر من الصمت.[٢٢]

وفي معظم الأحوال تُعَامَلُ هذه الاستراتيجية التعليمية في إطار دراسات النساء بوصفها أكثر طرق "تدويل" المناهج الدراسية حساسيةً واعتناءً بالخصوصية الثقافية، فيتم على سبيل المثال إضافة مواد دراسية منفصلة عن "النساء في أمريكا اللاتينية" أو "أدب نساء العالم الثالث" أو "النسوية ما بعد الاستعمار" إلى منهج يعتني معظمه بالولايات المتحدة، في سبيل "عولمة" قاعدة المعرفة النسوية. وقد تتسم دراسة هذه المواد بالدقة أو التعقيد المطلوب، ولكنها تظل تعامل بوصفها منفصلة تمامًا عن المشروع الفكري الذي يكتنف دراسات العنصر والعرقية في الولايات المتحدة.[٢٣] فلا ينظر إلى الولايات المتحدة بوصفها جزءًا من "الدراسات الإقليمية"، تمامًا مثلما لا يعد الأبيض لونًا من ألوان البشرة حين يثار ذكر الشعوب الملوّنة. ومن المحتمل أن هذه مسألة مرتبطة بالتاريخ المعين المتعلق بمأسسة "الدراسات الإقليمية" داخل المحافل الأكاديمية في الولايات المتحدة وارتباطه بالإمبريالية الأمريكية. ومن ثم، فإن المناطق المطلوب دراستها/فتحها تعد "هناك في مكان ما"، وليست أبدًا هنا داخل الولايات المتحدة. إن واقع كون الدراسات الإقليمية في المحافل الأكاديمية بالولايات المتحدة كانت تمولها الحكومة الفيدرالية، ويُنظر إليها بوصفها مشروعًا سياسيًا يخدم المصالح الأمريكية الجيوسياسية، يشير هذا الواقع إلى أهمية أن نقوم بفحص توجهات هذه المجالات الدراسية ومصالحها المعاصرة، لا سيما من حيث صلتها بمنطق الرأسمالية العالمية. وبالإضافة إلى ذلك، كما تقول إيلا شوهات Ella Shohat فقد حان الوقت "لإعادة تصور كيفية دراسة مناطق وثقافات بطريقة تعلو فوق الحدود المفاهيمية المتأصلة في خرائط جغرافيا عالم الحرب الباردة" (Shohat 2001, 1271). ولعله بات من الضروري الاعتناء بتفحص موقع الدراسات الأمريكية، على الأخص بسبب شروعه حديثًا في التركيز على الاتجاهات الإمبريالية للولايات المتحدة، غير أن الدراسات الأمريكية لا تدرج في نطاق "الدراسات الإقليمية" إلا في القليل النادر.

تتمثل مشكلة استراتيجية النسوية المستكشفة في أن العولمة ظاهرة اقتصادية وسياسية وأيديولوجية تعمل على ضم العالم أجمعه -بشتى جماعاته- تحت لواء أنساق خطابية ومادية يرتبط بعضها ببعض ويعتمد بعضها بعضًا، حيث إن حيوات النساء يرتبط بعضها ببعض ويعتمد بعضها بعضًا أيضًا، حتى وإن لم تتطابق فيما بينها، وذلك بصرف النظر عن اختلاف المناطق الجغرافية التي نعيش في رحابها. ومن ثم، يؤدي هذا الفصل بين الدراسات الإقليمية ودراسات العنصر والعرقية إلى



فهم الشأن العالمي أو تدريسه بوصفه وسيلة لتجنب مواجهة العنصرية في الداخل والهيمنة الرأسمالية والاستعمارية، وفرض نمط الجنسانية الغيرية بوصفها عناصر محورية في عمليات السيطرة العالمية والاستغلال والمقاومة. ويصبح العالمي أو الدولي مدركًا بمنأى عن العنصرية، كما لو أن العنصرية ليس لها أهمية مركزية بالنسبة إلى سيرورات العولمة وعلاقات الحكم في هذا العصر. ومثالاً على تلك الاستراتيجية التعليمية في سياق المناهج الدراسية الأعم نشير إلى الفصل الاعتيادي لمادة "ثقافات العالم" عن مواد دراسات العنصر والعرقية. ومن هنا، نرى أهمية التعرف على صور تمثيل النساء (غير الأمريكيات-أوروبيات) التي تحركها هذه الاستراتيجية التعليمية، وعلى علاقة هذه التمثيلات بالصور الضمنية لنساء العالم الأول/الشمال بوصفها محاور تحليل. وإذن، ما نوع القوة/السلطة التي تجرى ممارستها في إطار هذه الاستراتيجية؟ ما أنواع التصورات/الأفكار عن الفاعلية والمقاومة التي يجرى تعزيزها؟ ما التأثيرات المحتملة لهذه النسبية الثقافية في طرق فهمنا للاختلافات والمساحات المشتركة بين جماعات النساء في مختلف أرجاء العالم؟ هكذا، ينطوي نموذج النسوية المستكشفة على مشاكله، وأرى أنه لا يمثل وسيلة مناسبة لبناء قاعدة معرفة نسوية عابرة للثقافات؛ لأنه في سياق عالم متضافر تحكمه توجهات قوة/سلطة وسيطرة واضحة، لا تفعل تفسيرات النسبية الثقافية إلا أن تعطي ستارًا لممارسة القوة/السلطة.

نموذج التضامن النسوي أو الدراسات النسوية المقارنة (*feminist solidarity or comparative feminist studies model*): تقوم هذه الاستراتيجية الدراسية على فرضية مفادها أن تعريفات المحلي والعالمي لا تتم على أسس جغرافيا طبيعية أو أراضٍ، وإنما يوجدان معًا في وقت واحد، كما أن أحدهما يشكل الآخر. وبالتالي، تغدو الصلات والعلاقات بين المحلي والعالمي مسألة ينبغي تسليط الضوء عليها وبخاصة أنها صلات مفاهيمية ومادية وزمنية وسياقية.. إلخ. ويتخذ هذا الإطار موقفًا مقارنًا، فيهتم بتحليل مسار القوة/السلطة وتوجهها أيًا كان محتوى المادة التي تُدَرَّسُ في إطار دراسات النساء. كما أنه يتخذ من مسافة البعد، وكذلك القرب (الخصوصي/الكوني)، استراتيجيته التحليلية.

ومن ثم، فهو يرى أن الاختلافات والمساحات المشتركة مسألتين تتواجدان في كل سياقاتهما داخل علاقة ارتباط وتعارض أو توتر، فتصبح علاقات التبادل والمسئولية المشتركة والمصالح المشتركة أمورًا يتم إبرازها فيما يمثل ركيزةً تدعم فكرة التضامن النسوي. فلا يتم مثلاً -داخل هذا الإطار- تدريس مادة عن النساء الملونة في الولايات المتحدة مع إضافات من النساء البيض أو نساء العالم الثالث/الجنوب، وإنما مادة دراسية مقارنة تعرض الترابط بين تواريخ النساء الملونة



وتجاربهن ونضالاتهن في الولايات المتحدة والنساء البيض ونساء من العالم الثالث/الجنوب. وبممارسة هذا النوع من التدريس المبني على منهج المقارنة والمنتبه إلى قضايا القوة/السلطة، تتولى كل تجربة تاريخية إلقاء الضوء على تجارب الآخرين. ومن ثم، لا يتمثل محط الاهتمام في مجرد تقاطعات العنصر والطبقة و(النوع) والأمة والجنسانية داخل مختلف جماعات النساء، وإنما في العلاقة التبادلية والتبعات المشتركة؛ الأمر الذي يوحي بأهمية الالتفات إلى التداخل بين تواريخ تلك الجماعات. فضلاً عن ذلك، يصبح الاهتمام متمحورًا في الآونة نفسها حول التجارب الفردية وتلك الجمعية في القهر والاستغلال، وفي النضال والمقاومة. وهكذا، يمكن للطلبة أن يبتعدوا عن منظور "أضف وقلّب" أو المنظور النسبي -"منفصل عني لكن مساوٍ لي" أو (مختلف عني)- نحو منظور علاقة تبادل واشتراك في تحمل التبعات. ويتطلب هذا المنظور التضامني فهم الخصوصيات والاختلافات التاريخية المنطلقة من التجربة (experiential) في حيوات النساء، مثلما يتطلب فهم الروابط التاريخية وتلك المنطلقة من التجربة بين النساء من جماعات قومية وعنصرية وثقافية مختلفة. ومن ثم، فهو يقترح تنظيم مناهج دراسية حول السيرورات والتواريخ الاجتماعية والاقتصادية الخاصة بشتى جماعات النساء في مجالات مهمة مثل العمل في تجارة الجنس، وسياسة العسكرة، والعدالة البيئية، والمصالح والنشاطات التجارية المتعلقة بالسجون، وقضايا حقوق الإنسان، والبحث عن نقاط الاحتكاك والاتصال وكذلك الانقطاع. ومن المهم تسليط الضوء باستمرار ليس فقط على روابط السيطرة وإنما أيضًا على روابط النضال والمقاومة.

إن منظومة عالم الثلث/عالم الثلثين تجد معناها ومكانها الطبيعي داخل نموذج التضامن النسوي، فبدلاً من اللجوء إلى فئات مثل العالم الغربي/العالم الثالث أو الشمال/ الجنوب أو محلي/عالمي التي تعد فئات متعارضة غير وافية، يسمح هذا التمييز عالم الثلث/عالم الثلثين باكتساب المعرفة وإكسابها الخاصة بمساحات التقارب والتباعد داخل جماعات النساء المهمشة وجماعات النساء المميزة، وفيما بينهما، على أصعدة محلية ودولية عديدة. وبالتالي، تتحول فكرة داخل/خارج في حد ذاتها -التي هي ضرورية للاحتفاظ بمسافة المحلي/العالمي- وتتبدل من خلال استخدام منظومة الثلث/الثلثين، حيث ينبغي النظر إلى الفئتين الأخيرتين على أساس أن كل واحدة منهما تحتوى على الاختلاف/التشابهات، الداخل/الخارج، المسافة/الجوار. ومن ثم، يمكن وضع مسألة عمل النساء في الجنس، والاتجاه إلى عسكرة العالم، وقضايا حقوق الإنسان.. إلخ، في إطار يعتني بأبعادها المحلية والعالمية المتعددة، وذلك باستخدام منظومة الثلث/الثلثين، والأقلية الاجتماعية، والأغلبية الاجتماعية. إن ما اقترحه -إذن- هو النظر في منهج دراسات النساء في جملته، ونحاول استخدام نموذج التضامن النسوي المقارن كلما/أينما أمكننا.[٢٤]



وأشير إلى هذا النموذج باسم نموذج التضامن النسوي المقارن؛ لأنه يتطلب منا -فضلاً عن تركيزه على التبادلية والمصالح المشتركة- وضعَ أسئلة عن الصلات الموجودة وتلك المقطوعة بين حركات النساء الناشطات سياسيًا حول العالم. فهو بدلاً من صيانة مفاهيم النشاط والفاعلية في إطار أمم وثقافات ذات حدود فاصلة لا صلة بينها، يسمح هذا المنظور بصياغة مفاهيم الفاعلية والمقاومة التي تجتاز حدود الأمة والثقافة. وأعتقد أنه لا يجب في ممارسة التدريس النسوي الاكتفاء بتقديم الطلبة إلى عالم من البحث الأكاديمي المخصص، وإنما يجب كذلك أن نتصور إمكان النشاط السياسي والنضال خارج المؤسسة الأكاديمية. إذ يمكن للتربية السياسة من خلال التدريس النسوي أن تعلم الطلبة ممارسة المواطنة الإيجابية في سياق هذه النضالات من أجل العدالة.

إن السؤال الذي أعاود طرحه يسعى إلى توضيح الطرق التي تعمل من خلالها مناهج التدريس على تكملة المنطق السائد للعولمة أو على تعضيده أو على مقاومته. كيف يكتسب الطلبة معرفة عن التفاوتات بين النساء والرجال في أرجاء العالم؟ وعلى سبيل المثال، تحول مناهج التدريس الليبرالية التقليدية أو النسوية الليبرالية دون التفكير على نحو تاريخي ومقارن، كما أن المناهج النسوية الراديكالية غالبًا ما تولي جل اهتمامها إلى (النوع) وحده، وكذلك تخفي مناهج التدريس الماركسية دور العنصر و(النوع) بتركيزها على الرأسمالية. إني أسعى إلى خلق مناهج دراسية تسمح للطلبة بالتعرف على التعقيدات والخصوصيات والترابطات بين جماعات النساء، بحيث تصبح مظاهر القوة/السلطة، والحظوة، والفاعلية، والخروج عن الصف، أمورًا مرئية، وجاهزة لنشتبك بها.

يزعم أريف ديرليك في مراجعته النقدية الصائبة لدراسات ما بعد الاستعمار وموقعها على الصعيد المؤسسي، أن التاريخ المؤسسي الذي اكتنف دراسات ما بعد الاستعمار، وقيام مفاهيمه بالتشديد على التاريخي والمحلي بوصفهما مضادين للنسقي والعالمي، يفضي بهذه الدراسات إلى أن تُستوعب داخل منطق العولمة وتذوب فيه[٢٥]. وفي حين تبدو مقولة ديريك على شيء من المبالغة، ينبغي أن تظل مسألة تفكك النزعة الراديكالية ومسألة الانصهار(assimilation) مثارًا لقلق واهتمام المنخرطات (أو المنخرطين) من بيننا في المشروع النسوي. إن مناهج التدريس النسوية المعنية بالتدويل في حاجة إلى رد فعل مناسب ووافٍ لمواجهة العولمة. فنماذج الدراسة والتدريس المتمركزة حول أوربا -ومعها نماذج النسبية الثقافية (ما بعد الحداثية) على حد السواء- من السهل أن يتم استيعابها وذوبانها داخل منطق الرأسمالية في مرحلتها الأخيرة لأن هذا المنطق هو في جوهره منطق ينزع ظاهريًا إلى فك المركزية (decentralization) وإلى تراكم (accumulation) الاختلافات. وعلى الجانب الآخر، فإن النموذج الذي أطلق عليه نموذج الدراسات



النسوية المقارنة/التضامن النسوي، من شأنه أن يقف في مواجهة هذا المنطق بإقامة منظومة من "الاختلافات المشتركة" التي لها خصوصيتها التاريخية والثقافية، بوصفها قاعدة التحليل والتضامن. وبوسع مناهج التعليم النسوية المناهضة للعولمة أن تروي قصصًا بديلة عن الاختلاف، والثقافة، والقوة، والفاعلية. بوسعها أن تشرع في تنظير التجربة والفاعلية والعدالة من منظور عدسة تنزع نزوعًا أكبر نحو تجاوز الحدود الثقافية.[٢٦]

بعد قرابة عقدين من تدريس مواد الدراسات النسوية في الفصول الدراسية بالولايات المتحدة، يبدو لي واضحًا أن الطريقة التي نكون بها نظرياتنا عن التجربة والثقافة والذاتية –فيما يتعلق بالتواريخ والممارسة المؤسسية والنضالات الجماعية– تقرر نوع القصص التي نرويها في حجرات الفصول الدراسية وتحددها. فإن كنا نريد أن ندرّس هذه الحكايات بشكل يتعلم معه الطلبة أن يتعاملوا بديمقراطية –لا بنزعة استعمارية– مع تجارب مختلف جماعات النساء في سياق مواقعها المتباينة مكانيًا وزمنيًا، فلن يكون هذا المنهج الدراسي المتمركز حول أوربا ولا ذاك الذي يفسر كل شيء بالتعددية الثقافية بالمناهج التي تصلح للاستخدام. إن سرديات التجربة التاريخية لها في الواقع أهمية حاسمة فيما يخص التفكير السياسي، لا لأنها تقدم نسخة غير وسيطة عن "الحقيقة"، وإنما لأنها يمكنها زعزعة استقرار الحقائق المسلمة إلينا، فتعين للجدال موقعًا في سياق تعقيدات الحياة التاريخية وتناقضاتها. وفي هذا السياق، تصبح الاتجاهاتُ الواقعية ما بعد الوضعية (postpositivist realist) في تنظير التجربة والهوية الثقافية، ذاتَ نفع في إنشاء سرديات دراسية وتعليمية تتعرض للعولمة وتحاربها أيضًا.[٢٧] وتربط هذه التنظيرات الواقعية –صراحةً– بين منظور المادية التاريخية في فهم مسألة الموقع الاجتماعي ومفهوم المنظور المعرفي المتميز (epistemi privilege) وعملية إنشاء الهوية الاجتماعية. ومن ثم، تشير إلى التعقيدات في سرديات الشعوب والجماعات المهمشة في إطار يبرز مبدأ العلائقية (relationality) بينها بدلاً من الانفصال. تلك هي أنواع الحكايات التي يلزمنا أن نغزل منها نسيج نموذج التضامن النسوي بوصفه نموذجًا لمناهج الدراسة.

دراسات مناهضة العولمة وحركاتها

> إن أجساد النساء والبنات تحدد الديمقراطية: متحررة من العنف والاعتداء الجنسي، متحررة من سوء التغذية والتدهور البيئي، حرة في تخطيط أحوال أسرتها، حرة في ألا تكوّن أسرة، حرة في أن تختار حياتها وتفضيلاتها الجنسية. (Zillah Eisenstein, *Global Obscenities* 1998)



يزداد في الوقت الحالي وجود أعمال بحثية لها جدواها إذ تتخذ موقفًا نقديًا من ممارسات العولمة وتأثيراتها.[٢٨] وبدلاً من الاستعراض الكامل لهذه الأعمال، أريد توجيه الأنظار إلى عدة قضايا من بين أكثر القضايا التي تثيرها جدوى وفائدة. ولنلتفت إذن إلى قراءة نسوية لحركة مناهضة العولمة حتى أقدم ما يدعم دعوتي إلى علاقة تحالف أعمق وأوثق بين حركات النساء، ومناهج التدريس النسوية والتنظير النسوي العابر للثقافات، وتلك الحركات السائرة في مناهضة العولمة.

أعود إلى سؤال سابق: ما الآثار الملموسة المترتبة على عمليات إعادة الهيكلة العالمية، فيما يتعلق بأجساد النساء "الحقيقية" المتأثرة بعوامل العنصر والطبقة والقومية والجنس، النساء في المحافل الأكاديمية وأماكن العمل والشوارع والبيوت والعوالم الإلكترونية والأحياء والسجون، وفي الحركات الاجتماعية؟ وكيف نتعرف على الآثار (المنوَّعة)، أي التي تختلف من النساء إلى الرجال، في سياق الحركات المناوئة للعولمة؟ إن عددًا من التحليلات الأكثر دقة وتعقيدًا لمركزية دور (النوع) في فهم العولمة الاقتصادية تهتم بمحاولة ربط مسائل الذاتية والفاعلية والهوية بمسائل الاقتصاد السياسي والدولة. وتطالب هذه الأعمال البحثية -على نحو مقنع- بإعادة التفكير في الأنساق البطريركية والذكورية المهيمنة من حيث علاقتها بالعولمة والمذاهب القومية في عصرنا هذا، وهي تسعى أيضًا إلى إعادة تنظير الجوانب (المنوَّعة) في العلاقات المعاد صياغتها الخاصة بالدولة والسوق والمجتمع المدني، من خلال المواقع التي لا نتوقع أو نتنبأ بأن تنطلق منها المقاومة ضد تأثيرات عمليات إعادة الهيكلية المرتبطة بالعولمة، والتي يغلب عليها أن تكون مدمرة.[٢٩] وهي تعتمد على عدد من المنظومات الفكرية التخصصية والمنظورات السياسية، في دعم ادعائها بمحورية (النوع) بالنسبة إلى عمليات إعادة الهيكلية العالمية، زاعمةً أن إعادة تنظيم (النوع) تمثل جزءًا من الاستراتيجية العالمية للرأسمالية.

إن النساء العاملات من أوضاع طبقية وعنصرية واقتصادية معينة لا غنى عنهن من أجل سيرورة الاقتصاد العالمي الرأسمالي، فليست المسألة أن النساء هن أفضل من يرشح لتولي أنواع معينة من الأعمال والوظائف فحسب؛ بل أيضًا يجرى من بين النساء تفضيل أنواع معينة -الفقيرات من نساء عالم الثلث والثلثين، من الطبقة العاملة، من الوافدات/المهاجرات، لشغل أسواق العمل المؤقت "المرنة" هذه. وما تم رصده من تزايد في هجرة النساء الفقيرات في عالم الثلث/الثلثين بحثًا عن فرص العمل وراء الحدود القومية أمر يرتبط بتنامي "تجارة الخادمات" الدولية (Parreñas 2001) وخطف النساء وتهريبهن للعمل في أنشطة دولية مثل التجارة والسياحة الجنسية.[٣٠] كما تحتاج العديد من المدن الكبيرة حول العالم إلى الخادمات والأعمال المنزلية التي توفرها النساء الوافدات والمهاجرات، كما أدى انتشار سياسات الإصلاح الهيكلي حول العالم إلى خصخصة عمل النساء عن طريق نقل



مسئولية الرعاية الاجتماعية (social welfare) من الدولة إلى المنازل وإلى النساء الموجودات فيها. فضلاً عن أن صعود الحركات الدينية الأصولية مقرونًا بنزعات وتيارات قومية محافظة- تمثل جزئيًا رد فعل على الرأسمالية العالمية ومتطلباتها الثقافية –قد أدى إلى المراقبة والتحكم في أجساد النساء في الشوارع وفي أماكن العمل.

كذلك فإن سياسة رأس المال العالمي تؤكد –من جديد- على خط اللون أو الفوارق العنصرية في البنية الطبقية التي تبلورت لها حديثًا، وبوضوح في سجون عالم الثلث. إذ أدت تأثيرات العولمة وفك المنظومة الصناعية على صناعة قطاع السجون في عالم الثلث إلى إخضاع أجساد النساء الفقيرات في عالم الثلث/الثلثين الوافدات والمهاجرات، للضبط والربط خلف قضبان السجون المخصخصة. وتزعم أنجيلا ديفيز وجينا دنت (Angela Davis and Gina Dent 2001) أن الاقتصاد السياسي لسجون الولايات المتحدة والمؤسسات العقابية التجارية في الغرب/الشمال تسلط ضوءًا ساطعًا على تقاطعات (النوع) والعنصرية والاستعمارية والرأسمالية. فكما تسعى مصانع وأماكن عمل الشركات التجارية العالمية إلى ضبط –وتنظيم- عمل النساء الفقيرات من العالم الثالث/الجنوب ومن الوافدات/المهاجرات، فإن سجون أوربا والولايات المتحدة ترتهن داخلها أعداد فائقة الحد من النساء الملونة والمهاجرات والنساء المنحدرات من أصول أفريقية وآسيوية وأمريكا اللاتينية ممن لم يحصلن على حق المواطنة في أماكن إقامتهن.

إن جعلَ (النوع) والقوة/السلطة مسألتين واضحتين مرئيتين في عمليات إعادة الهيكلة العالمية أمرٌ يتطلب النظر إلى جماعات النساء من البلاد الفقيرة ممن ينتمين إلى عنصريات وطبقات معينة، وتحديدهن بالاسم ورؤيتهن إذ يتشكلن في هيئة عاملات في قطاعات نشاطات جنسية ومنزلية وخدمية، وممن هن سجينات ومديرات للمنازل وراعيات للأطفال والعجزة والمرضى. وفي تباين مع هذا الاهتمام بعملية إنتاج العاملات، تركز باتريشيا فرناندز-كيلي وديانا وولف (Patricia Fernandez-Kelly and Diane Wolf 2001, 1248 in particular) على جماعات الشباب السود في حواري الولايات المتحدة، من أولئك الذين يَعُدُّهم الاقتصاد العالمي "زائدين عن الحاجة" ("redundant")، أي لا حاجة له بهم، وهو وضع ينعكس بالصلة على تواجد أعداد فائقة منهم خلف أبواب السجون في الولايات المتحدة. وتزعم الباحثتان أن هؤلاء الشباب الذين يصلح أن يدخلوا في عداد العمال يتم تركهم خارج الحلقة الاقتصادية، وأن "عدم وجود ما يصلهم ببنية تفتح أمامهم أبواب الفرص" هو ما يؤدي إلى تحول هؤلاء الشباب الأمريكيين-أفريقيين إلى استراتيجيات خطرة ومبتكرة للبقاء، فيما يصارعون لإعادة اختراع أشكال جديدة من الذكورة.



ثمة تزايد أيضًا في الاهتمام النسوي بكيفية أن خطابات العولمة –في حد ذاتها– خطابات (منوَّعة) وبكيفية إنتاج أشكال ذكورة مهيمنة وتعبئتها في خدمة عمليات إعادة الهيكلة العالمية. تناقش ماريان مارشان وآن رونيان (Marianne Marchand and Anne Runyan 2000) الاستعارات والرموز (المنوَّعة) الموجودة في لغة العولمة، التي يتم عبرها تمييز أنواع معينة من اللاعبين (actors) والقطاعات وإيثارها على غيرها: السوق فوق الدولة، العالمي فوق المحلي، التمويل فوق التصنيع، وزارات المالية فوق الرعاية الاجتماعية، والمستهلكين فوق المواطنين. كما تزعمان أنه يتم تأنيث الشق الأخير وتذكير الشق الأول (ص١٣) وأن عملية (التنويع gendering) هذه تجعل التراتبيات اللازمة لنجاح العولمة تبدو وكأنها طبيعية. كذلك تحدد شارلوت هوبر (Charlotte Hooper 2000) نوعًا من الذكورة الأنجلو–الأمريكية المهيمنة نشأ حديثًا من خلال عمليات إعادة الهيكلة العالمية، وهي ذكورة تلقي بأثرها على العمال من الرجال والنساء في إطار الاقتصاد العالمي.[٣١] وتزعم شارلوت هوبر أن هذه الذكورة الأنجلو–أمريكية لها ميول مزدوجة، فهي تحتفظ بصورة ذكورة مقدامة على رأس الحربة من ناحية، في حين تستعين على الجانب الآخر بصور أكثر مسالمة ولطفاً للمديرين التنفيذيين (CEO's) ومعها مهارات إدارية غير تراتبية (ومؤنثة)، ترتبط بالعمل بروح الفريق المتعاون وبالاندماج في شبكات علاقات العمل والزمالة.

وبينما يتحرك البحث الأكاديمي النسوي في اتجاهات مهمة ومفيدة من حيث مراجعته النقدية لعمليات إعادة الهيكلة العالمية وثقافة العولمة، لا زلت أريد أن أطرح مرة أخرى عددًا من الأسئلة نفسها التي طرحتها في عام ١٩٨٦. فأنا أعتقد أنه بصرف النظر عن الاستثناءات العرضية، تظل معظم الأعمال البحثية الراهنة تنزع إلى إعادة إنتاج تصورات "مُعَولمة" معينة عن النساء. فكما توجد ذكورة أنجلو–أمريكية تنتج فيخطابات العولمة وعبرها.[٣٢] ومن المهم أن نسأل أيضًا عن ماهية صور الأنوثة التي يجري إنتاجها؛ حيث توجد بشكل واضح الصورة المعولمة المنتشرة عن عاملة المصنع المراهقة، والعاملة المنزلية، والعاملة في تجارة الجنس. وكذلك هناك عاملة الخدمات المهاجرة، واللاجئة، وضحية جرائم الحرب، والسجينة من النساء الملونة التي هي أيضًا أم لأطفال وتتناول المخدرات، وهناك ربة البيت المستهلكة ... إلخ. كما أن هناك أيضًا الأم رمز الأمة والوطن/المستودع الديني للثقافة والأخلاق التقليدية. وتتقابل هذه الصور التمثيلية للنساء –في حقيقة الأمر– مع نساء حقيقيات، إلا أنها أيضًا غالبًا ما تتولى مهمة تمثيل التناقضات والتعقيدات التي تكتنف حيوات النساء وأدوارهن. وبعض هذه الصور –مثل صورة فتاة المصنع أو عاملة الجنس– غالبًا ما تشير إلى مواقع جغرافية في العالم الثالث/الجنوب، بيد أن العديد منها يمثل نساءً يتناثرن في كل بقاع العالم، في حين يظل أكثرها يميل إلى



تمثيل نساء من عالم الثلثين، وبعضها نساء من عالم الثلث، أو إلى امرأة من عالم الثلثين تقطن في عالم الثلث. إن بيت القصيد -هنا- أن النساء هن العاملات أو الأمهات أو المستهلكات، ولكننا أيضًا كل هذه الأشياء في آنٍ واحد. ولذلك فإن تصنيف النساء في فئات أحادية أو خالية من التنوع الداخلي كما يحدث في إطار خطابات العولمة يحصر الأفكار والتصورات عن التجربة والفاعلية والنضال في إطار محدود. وتوجد صور أخرى حديثة نسبيًا تظهر كذلك في هذا الخطاب، مثل صور عاملة حقوق الإنسان أو الداعية في منظمات غير حكومية، والناشطة الثورية والإدارية في الشركات الرأسمالية، كما يوجد أيضًا خط فاصل في صور لها سمة المغالاة والزيف عن حال المرأة بصفتها إما ضحية مستضعفة أو قوية ممكّنة، وهي بلا شك صور ينفي بعضها بعضًا. نحن إذن في حاجة إلى أن نسعى إلى اكتشاف كيف يترجم هذا الخط الفاصل نفسه على صعيد فئات الغالبية/الأقلية الاجتماعية أو عالم الثلث/الثلثين. فالسؤال هنا هو: من هم الذين تصبح فاعليتهم قيد الاستعمار؟ ومن هم الذين يؤثرون بالتميز في سياق تلك المناهج التعليمية وتلك الأعمال البحثية؟ تلك هي إذن تساؤلاتي الجديدة للقرن الواحد والعشرين.[٣٣]

ولأن الحركات الاجتماعية مواقع حاسمة الأهمية في إنشاء المعرفة وإنشاء الجماعات والهويات، ثمة أهمية قصوى في أن توجه النسويات اهتمامهن إلى تلك الحركات. وقد أثبتت الحركات المناوئة للعولمة في السنوات الخمس الأخيرة أنه لا ينبغي لنا أن نكون شركة متعددة الجنسيات، أو أصحاب القرار المتحكمين في تمويلات، أو مؤسسة حاكمة عابرة للأوطان، حتى نتمكن من اجتياز الحدود القومية. وتمثل هذه الحركات ضد العولمة إذن محلاً مهمًا لفحص عمليات إنشاء مواطنة ديمقراطية عابرة للحدود، بيد أن وصفًا سريعًا للحركات المناوئة للعولمة يبدو ضروريًا الآن.

على خلاف الوضع بالنسبة إلى الحركات المناهضة للاستعمار في أوائل القرن العشرين التي كانت ترتبط بأراضٍ وأوطان، فإن الحركات المناوئة للعولمة لها مناشئ مكانية واجتماعية عديدة. وهي تشمل حركات بيئية ضد الشركات التجارية مثل نارمادا باتشاو أندولان (Narmada Bachao Andolan) في وسط الهند، وحركات ضد العنصرية البيئية في جنوب غرب الولايات المتحدة، كما تشمل حركات صغار المزارعين ضد الشركات الزراعية (antiagribusiness) حول العالم. كما أن حركات المستهلكين إبان الستينيات، وحركات الناس ضد صندوق النقد الدولي والبنك الــدولي للمطالبة بإلغاء الديون ومناهضة برامج الإصلاح الهيكلي، والحركات الطلابية ضد المصانع ذات الأحوال المتردية في عملها (sweatshops) في اليابان وأوربا والولايات المتحدة، كلها تمثل أيضًا جزءًا من أسباب نشأة الحركات المناوئة للعولمة. فضلاً عن ذلك، تلعب الحركات الاجتماعية في أواخر



القرن العشرين –القائمة على الهوية (الحركة النسوية، الحقوق المدنية، حقوق الأهالي ... الخ.)- بالإضافة إلى حركة العمال في الولايات المتحدة في ثوبها الجديد إبان التسعينيات، كلها لعبت دورًا مهمًا في تاريخ حركات مناهضة العولمة.[٣٤]

وفي حين كانت النساء موجودات بوصفهن قائدات ومشاركات في معظم حركات مناوئة العولمة، لم يظهر برنامج عمل نسوي إلا مع حركة "حقوق النساء بصفتها حقوق الإنسان" التي ظهرت في أعقاب مؤتمر بيجين، كما ظهر في إطار بعض حركات السلام والعدالة البيئية. وب صياغة أخرى، على الرغم من محورية عمل النساء في سيرورة الرأسمالية العالمية، لا يبدو أن العمل المناهض للعولمة قد استقى أهدافه من التحليل النسوي والاستراتيجيات النسوية. ومن ثم، فإنني بينما كتبت داعيةً إلى ضرورة أن تكون النسويات مناهضات للعولمة، أكتب الآن داعيةً إلى ضرورة أن يصبح نشطاء (أو ناشطات) ومنظّري (أو منظرات) حركة مناهضة العولمة من النسويين/النسويات. إن معظم حركات مناهضة العولمة لا تلتفت إلى (النوع) بوصفه فئة تحليلية وأساسًا للتنظيم السياسي، وفي الوقت نفسه لا تبدو مناهضة العولمة (ولا نقد الرأسمالية) مسألة محورية في مشاريع التنظيم السياسي النسوي، لا سيما في العالم الأول/الشمال. وفيما يخص حركات النساء، فإن شعار "الأختية شأن عالمي" (Sisterhood is global) الذي مَثَّلَ شكلاً من أشكال تدويل الحركة النسائية، قد انتقل الآن على أرضية "حقوق الإنسان". وهذه النقلة اللغوية من "النسوية" إلى "حقوق النساء" يمكن أن تسمى بعملية تعميم الحركة النسوية، أي إدخالها في التيار العام، فيما مَثَّلَ محاولة (ناجحة) لوضع قضية العنف ضد النساء تحت أنظار العالم ومحل عنايته.

ولو أمعنا النظر في محور حركات مناهضة العولمة لوجدنا أجساد النساء والبنات وعملهن يقع في قلب هذه النضالات. على سبيل المثال، في حركات حماية البيئة والتوازن البيئي –مثل حركة شيبكو (Chipko) في الهند- وفي حركات الأهالي ضد مناجم اليورانيوم وتلويث لبن الثدي في الولايات المتحدة، لا نجد النساء يتولين أدوار الزعامة فحسب، وإنما نرى أجسادهن الواقعة تحت التمييز (النوعي) والعنصري، تمثل مفتاح كشف –ومحاربة- عمليات إعادة الاستعمار التي فرضتها الشركات الكبرى بتحكمها في البيئة. إن نقاشي السابق عن التحليل الذي قدمته فاندانا شيفا عن منظمة التجارة العالمية والقرصنة البيولوجية من المنظور المعرفي لنساء الهند القبليات والفلاحات يعطي مثالاً يؤيد هذا الادعاء، كما يؤيده أيضًا مفهوم جريس لي بوجز عن "النشاط السياسي المرتبط بمكان محدد" ("civic place-based activism") (Boggs 2000, 19). وبالمثل، نرى في حركات المستهلكين ضد الشركات الكبرى، وفي حركات صغار المزارعين ضد الشركات الزراعية، وفي الحركات المناوئة لظروف العمل المتردية في المصانع (antisweatshop



movements) –نرى النصيب الأكبر من الضرر واقعًا على أجساد النساء بوصفهن عاملات ومزارعات ومستهلكات/ربات بيوت.

كانت النساء وما زالت تتولى أدوار الزعامة في عدد من التحالفات العابرة للحدود، ضد الظلم والإجحاف الذي تسببه الشركات الكبرى، ومن ثم فإن جعل (النوع)، وجعل أجساد النساء وعملهن مسائل مرئية وظاهرة للعين، وتنظير هذا الظهور بصفته جزءًا من عملية تسعى إلى بلورة سياسية أكثر تضمينًا واشتمالاً، إنما هي جوانب بالغة الأهمية بالنسبة إلى موقف نقدي نسوي مناهض للرأسمالية. ويعد الموقع الاجتماعي للنساء الفقيرات الملونات المنتميات إلى عالم الثلثين مكانًا مهمًا لانطلاق التحليل النسوي، بل مكانًا حاسم الأهمية؛ ذلك أن إمكان تميز المنظور المعرفي لهذه الجماعات من النساء يفسح سبيلاً لإماطة اللثام عن حقيقة الرأسمالية ومجالاً أمام رؤية عن عدالة اجتماعية واقتصادية عبر حدود الأوطان.

ويبدو أن عملية تذكير خطابات العولمة التي تناولتها هوبر (Hooper 2000) ومارشان ورونيان (Marchand and Runyan 2000) بالتحليل، يضارعها من الناحية الأخرى التذكير الموجود ضمنًا في خطابات حركات مناهضة العولمة. فبالرغم من أن جزءًا كبيرًا مما كتب عن حركات مناهضة العولمة يسجل محورية الطبقة والعنصر، وأحيانًا الأمة، في نقده وفي حربه ضد الرأسمالية العالمية، فإن (النوع) المُعَنصر (racialized gender) يظل فئة لا يسجل لها وجود. للنوع المتقاطع مع العنصر أهميته في هذا السياق؛ لأن الرأسمالية تقوم باستعمال أجساد النساء، على أساس جنسهن وعنصرهن، في سعيها خلف المكسب المالي على الصعيد العالمي. وكما سبق وزعمت، فإنها غالبًا تجارب ونضالات النساء الفقيرات الملونات هي التي تهيئ المجال لتواجد أكبر حد من الاشتمال والتضمين بوصفه سمة تميز التحليل المعني بالنضالات ضد العولمة وكذلك السياسة التي تكتنفها.

وعلى الجانب المقابل، يبدو أن العديد من الممارسات الديمقراطية وجوانب النسوية المتوجهة إلى السيرورات (process-oriented) قد جرى مأسستها داخل عمليات اتخاذ القرار في بعض هذه الحركات ضد العولمة. ومن ثم، فإن مبادئ عدم التراتبية، والمشاركة الديمقراطية، والمفهوم القائل بأن الشأن الشخصي ما هو إلا أيضًا شأن سياسي، تظهر كلها بأشكال متنوعة، داخل السياسة المناهضة للعولمة. وبالتالي، يُعَدُّ إدراج (النوع) وبرامج عمل النسوية ومشاريعها –بشكل واضح وصريح– داخل هذه الحركات وسيلة لتأصيل المسائل بصورة أدق، كما يهيئ الفرصة لأرضية أكثر مواتاة للتنظيم السياسي. وبطبيعة الحال، تعني بلورةُ النسوية داخل إطار من عمل مناهض للعولمة الشروعَ في تحدي ما يسم هذا العمل من نزعة ذكورية غير مصرح بها. فعبر نقد الرأسمالية العالمية ومقاومتها، والكشف عن



محاولات تطبيع قيمها الذكورية والعنصرية، يمكننا أن نشرع في بناء ممارسة نسوية عابرة للقومية.

تتوقف ممارسة نسوية عابرة للقومية على بناء مظاهر التضامن النسوي عبر تقسيمات المكان والهوية والطبقة والعمل والمعتقدات.. إلخ. وفي هذا الزمن الذي يتسم بتشظٍ بالغ، يبدو بناء هذه التحالفات أمرًا بالغ الصعوبة، وفي اللحظة نفسها تبدو الحاجة إليه أبلغ ما تكون. وتقوم الرأسمالية العالمية بتدمير هذه الإمكانات مثلما تقوم أيضًا بطرح إمكانات جديدة.

على الناشطات النسويات المشتغلات بالتدريس أن يخضن نضالاً مع أنفسهن وفيما بينهن حتى يفتحن أبواب العالم بكل تعقيداته، على مصارعها، أمام طلابهن. كذلك يتعين على المدرسات (أو المدرسين) –في ضوء التركيبة المتعددة العرقيات والعنصريات لكيانات الطلبة– أن يتعلمن من طلابهن. إذ تربطنا الاختلافات والحدود القائمة لكل هوية من هوياتنا أحدنا بالآخر –في حقيقة الأمر– أكثر مما تقطع السبل بيننا. وعلى ذلك، تتمثل المغامرة أو المشروع الذي نحن بصدده في بناء مظاهر وأشكال من التضامن القائم على المعرفة وحسن الإدراك والتأمل الذاتي.

إنني لم أعد أحيا تحت نظرة أعين غربية وفقط، إذ أحيا أيضًا داخل هذه النظرة وأتفاوض معها كل يوم. وقد جعلت من إيتاكا في نيويورك مقرًا لسكني وحياتي، ولكن بدون أن أنسى أبدًا أنني من مومباي في الهند. ويأخذني عملي الذي يجتاز حدود العنصر والطبقة إلى أماكن ومجتمعات حول العالم تترابط فيما بينها– إلى نضال له سياق تضعه النساء الملونات ونساء العالم الثالث، نضال يجد له موقعًا أحيانًا في عالم الثلثين وأحيانًا في عالم الثلث. ومن ثم، فإن الحدود هنا ليست في حقيقة أمرها حدودًا ثابتة. إن عقولنا يجب أن تكون مستعدة للحركة والتنقل مثلما يفعل رأس المال، حتى نتعرف على مساراته ونتخيل محطات وصول بديلة.

الهوامش

[1] تمتعت مقالتي الأولى "تحت أعين غربية" بتاريخ متميز، حيث كان يعاد طبعها تقريبًا عامًا وراء عام منذ ١٩٨٦، منذ أن نشرت لأول مرة في المجلة اليسارية **باوندري** *Boundary 2* (1986)، كما تمت ترجمتها إلى اللغات الألمانية والهولندية والصينية والروسية والإيطالية والسويدية والفرنسية والأسبانية. كما نشرت في مجلات ومجموعات المختارات الأدبية المتخصصة في النسوية، ودراسات ما بعد الاستعمار، والعالم الثالث، ودراسات الثقافات، وظلت حاضرة في دراسات النساء، ودراسات الثقافات، والأنثروبولوجيا، والدراسات العرقية/الإثنية، العلوم السياسية، التربية والتعليم، ومناهج علم الاجتماع. كذلك جرى الاستشهاد بها والاقتباس منها في العديد من الأعمال، وأحيانًا الاشتباك معها بشكل جدي، كما



كانت أحيانًا محلاً لقراءات خاطئة، وفي أحيانٍ أخرى استخدمت إطارًا تحضيريًا في مشروعات نسوية ذات طبيعة بين ثقافية.

[٢] شكرًا لزيلا أيزنستاين Zillah Eisenstein على توضيحها هذا الفارق.

[٣] كنت قد عرفت وقتذاك ما يوصف بـ"نسوي غربي" على النحو الآتي: "من المؤكد أن الخطاب النسوي الغربي والممارسة السياسية، لا يتسمان لا بالأحادية ولا بالتجانس على صعيد الأهداف أو المصالح أو التحليلات، إلا أنه من الممكن رؤية نوع من الترابط المنطقي في تأثيراتهما ناتج عن موقف ضمني يتخذ 'الغرب' (بكل التعقيدات والتناقضات الموجودة فيه) بصفته المرجع الأولي على الصعيدين النظري والعملي. وليس المقصود من إشارتي إلى "نسوي غربي" الإيحاء على أي نحو بأنه كتلة واحدة مصمتة، وإنما بالأحرى كنت أحاول جذب الانتباه إلى التأثيرات المتشابهة لمختلف استراتيجيات النصوص الكتابية؛ حيث يصنف المؤلفون 'الآخرين' (Others) بوصفهم من هم ليسوا بغربيين، ومن ثم فهم يرمزون ضمنيًا إلى أنفسهم بوصفهم غربيين" (Mohanty 1986, 334). وأشرت وقتها إلى أنه بالرغم من أن مصطلحات مثل **العالم الأول والعالم الثالث** تعد إشكالية من حيث إنها توحي بوجود تشابهات مبسطة أكثر مما ينبغي، ومن حيث إنها تقوم بتسطيح الفروق الداخلية، فإني لا زلت أستخدمها لأنها اللغة المصطلحية المتاحة أمامنا وقتها. لقد استخدمت هذه المصطلحات وأنا ألم تمامًا بأوجه القصور فيها، مقترحة اللجوء إلى استخدامها بشكل استدلالي مؤقت (heuristic) ونقدي وليس بشكل يتقبلها دون سؤال. وسوف أعود هنا فيما بعد إلى مناقشة هذه المصطلحات.

[٤] أستخدم فئات نسويات العالم الغربي والعالم الثالث بطريقة توضح أنها ليست فئات مجسمة (embodied) أو محددة جغرافيًا أو مكانيًا، وإنما تحيل إلى مواقع ومنهجيات سياسية وتحليلية يجري العمل بها. فتمامًا كما يمكن لامرأة من منطقة العالم الثالث الجغرافية أن تكون نسوية غربية من حيث التوجه، يمكن لامرأة نسوية أوروبية أن تستخدم منظورًا تحليليًا نسويًا من العالم الثالث.

[٥] يعطي التحليل الذي أجرته ريتا فيلسكي (Rita Felski 1997) حول المقالة مثلاً على ذلك. ففي حين أنها تقرأ مبدئيًا المقالة بوصفها تشكك في أية نظرية اجتماعية واسعة النطاق (أي ضد التعميمات)، فإنها تكمل قائلة في سياق آخر، إن ما أقوم به من "تشديد على الخصوصية يقيده اعتراف بقيمة التحليلات النسقية للتفاوتات العالمية" (ص١٠). وأظن أن قراءة ريتا فيلسكي تجعلنا نتبين شيئًا من عدم الوضوح في مقالتي، فيما يشكل النقطة التي آمل أن ألقي الضوء عليها. كذلك ثمة قراءة مشابهة تدعي أن "البنية ذاتها التي تقف موهانتي ضدها في 'تحت أعين غربية' –وهي عالم ثالث متجانس وعالم أول يعادله– إنما تتجلى بشكل ما من جديد في 'رسم/ خرائط النضال' 'Cartographies of Struggle' (Mohanram 1999, 91). وهنا أظن أن راديكا موهانرام تتعامل مع الدعوة إلى التحديد والخصوصية كما لو أنها تتعارض مع دراسة التفاوتات النسقية العالمية. غير أنني أجد نقدها الآخر لمقالتي أكثر إقناعًا، وهي نقطة أعود إليها فيما بعد.

[٦] انظر/انظري على سبيل المثال ما تم من إعادة طبع ومناقشة لمقالتي في:
Nicholson and Seidman 1995; Warhol and Herndal 1997; and Philips 1998.

[٧] لقد كتبت بالاشتراك مع جاكي ألكسندر عن بعض تأثيرات الاتجاه المهيمن لما بعد الحداثة في الدراسات النسوية؛ انظر/انظري مثلاً مقدمة الكتاب الآتي: (Alexander and Mohanty 1997).



[٨] حتى يصبح موقفي أكثر وضوحًا، أريد القول بأنني لست ضد كافة الرؤى والدروس المستفادة من تيارات ما بعد الحداثة والاستراتيجيات التحليلية التي تستخدمها، فقد وجدت نصوصًا ما بعد حداثية عديدة ذات نفع في أبحاثي، كما أني لا أتردد في استخدام أية منهجيات أو نظريات أو رؤى جديدة أجدها تزيدني علمًا وفهمًا بالنسبة إلى قضايا أرغب في بحثها، سواء كانت ماركسية أو ما بعد حداثية أو واقعية ما بعد وضعية ... إلخ. أما ما أود عمله هنا فهو أن أضطلع بمسئولية جعل الاختيارات السياسية التي قمت بها وقتها واضحة وصريحة، وأن أشير كذلك إلى الهيمنة الخطابية التي يحظى بها فكر ما بعد الحداثة في الأوساط الأكاديمية الأمريكية، وهو أمر أؤمن بأنه يشكل السياق المؤسسي الرئيس الذي يحيط بطرق قراءة "تحت أعين غربية".

[٩] "The Local in the Global," in Dirlik 1997.

[١٠] استيفا وبراكاش (Esteva and Prakash 1988, 16-17) يعرِّفان هذه التصنيفات على النحو الآتي: "الأقليات الاجتماعية هي تلك الجماعات في كل من الشمال والجنوب، التي تجمعها طرق متجانسة من الحياة العصرية (الغربية) في كافة أرجاء العالم، وهي عادة ما تتبنى الأطر الفكرية الأساسية للحداثة بوصفها منهاجًا لها. كما أنها عادة ما تكون مصنّفة في عداد الطبقات العليا من كل مجتمع ومنغمسة في المجتمع الاقتصادي الذي يدعى القطاع الرسمي. أما الأغلبيات الاجتماعية فلا يتاح لأفرادها فرص منتظمة في الحصول على أغلب السلع والخدمات التي يعرّف بها 'مستوى المعيشة' المتوسط في البلاد الصناعية. ويعكس تعريفهم 'للحياة الجيدة' الذي تشكله تقاليدهم المحلية، يعكس قدرتهم على الترعرع من دون 'مساعدة' تقدمها 'القوى العالمية'. وهم بشكل مباشر أو ضمني لا 'يحتاجون' ولا يعتمدون على مجموعة 'الخيرات' التي تعد بها تلك القوى، ومن ثم تجمعهم حرية مشتركة برفضهم 'للقوى العالمية'".

[١١] لست بصدد القول بأن النسويات من أهالي البلد يرين الرأسمالية مسألة غير ذات بال في نضالاتهن (ولا هذا ما تقصده راديكا موهانرام)، فنحن نجد في أعمال Marie Anna Jaimes Guerrero, Winona La Duke, and Huanani-Kay Trask مراجعات نقدية قوية للرأسمالية ولما في عنفها الهيكلي من تأثيرات في حياة الجماعات المحلية. انظر/انظري: Guerrero 1997; La Duke 1999; and Trask 1999.

[١٢] في الواقع نحن الآن نجد جدالات عن "مستقبل دراسات النساء" و"استحالة دراسات النساء". انظر/انظري الموقع الإلكتروني "The Future of Women's Studies" التابع لبرنامج دراسات النساء في جامعة أريزونا، تاكسون، ٢٠٠٠، على الموقع التالي: http://info-center.ccit.arizona.edu/ws/conference. وانظري كذلك Brown 1997.

[١٣] انظر/انظري على سبيل المثال: Aihwa Ong (1987); Saskia Sassen (1991, 1998); Interpol Growl and Caren Caplan (1994); Ella Shohat (1998, 2001); Avtar Brah (1996); Lisa Lowe 1996, [with David Lloyd] 1997); Uma Narayan (1997); Lila Abu-Lughod (1998); Kamala Kempadoo (1998); Chela Sandoval (2000); Jacqui Alexander (forthcoming).

[١٤] للاطلاع على مقاربات مشابهة، انظر/انظري أعمال Zillah Eisenstein, Maria Mies, Dorothy Smith, Cynthia Enloe, and Saskia Sassen (e.g., Eisenstein 1978, 1994, 1996, 1998, 2001; Miles 1982, 1986; Smith 1987; Enloe 1990,1993; and Sassen 1991, 1996, 1998).



ثمة نموذج ريادي من نماذج هذا المنظور نجده في بيان "النسوية السوداء" (١٩٨٢) الذي أطلقته The Combahee River Collective في أوائل الثمانينيات.

[١٥] انظر/انظري نقاشات حول مفهوم "تميز الإطار المعرفي" (epistemic privilege) في مقالات S. Mohanty (2000), Moya (2000), and Macdonald (2000) in Moya and Hames-Garcia 2000; see esp. 58-62, 80-87, and 211-12.

[١٦] نجد نماذج من نشاط النساء الملونات في الكفاح ضد العنصرية البيئية في: MELA (see Pardo 2001), the magazine *Color Lines*, and *Voces Unidas*, the newsletter of the South West Organizing Project, Albuquerque, New Mexico.

[١٧] انظر/انظري Shiva et al. 1997 ، وللاطلاع على رأي مثير للتفكير حول المعارف الأهلية انظر/انظري Dei 2000.

[١٨] أقوم فيما يلي باستخدام مصطلحات الرأسمالية العالمية (global capitalism) وعمليات إعادة الهيكلة العالمية (restructuring global) والعولمة (globalization) بالتبادل، للإشارة إلى عملية/سيرورة إعادة تنظيم عالمية على أصعدة اقتصادية وأيديولوجية وثقافية تجري عبر حدود الدول القومية، بفعل نشاطات الشركات الكبرى ومصالحها.

[١٩] في حين كانت الدفعة الأولى تجاه "تدويل" مناهج التعليم العالي في الولايات المتحدة نابعة من قيام الحكومة الفيدرالية بتمويل الدراسات الإقليمية أثناء فترة الحرب الباردة، صارت المؤسسات الخاصة بعد ذلك –مثل ماكارثر (MacArthur) وروكفيلر (Rockefeller) وفورد فاونديشن (Ford Foundation)– هي التي تؤدي الدور المطلوب، لا سيما ما يتعلق بمنهج دراسات النساء.

[٢٠] هذا العمل عبارة عن مشاركة في عدد من المراجعات لبرامج دراسات النساء، ومراجعات لمقالات ومخططات بشأن برامج ومناهج تدريس نسوية، وورش عمل حول مواضيع محددة ومحادثات مع باحثات ومدرسات نسويات على مدى السنوات العشرة الأخيرة.

[٢١] تشير إيلا شوهات إلى ذلك باسم المقاربة "الأسفنجية/التجميعية" (the "sponge/additive" approach)، وهي تتناول "الآخرين" عبر المنظومات الفكرية نفسها النابعة من الولايات المتحدة، فتنتج "سردية نسوية متجانسة، رئيسة". انظر/انظري Shohat 2001, 1269-72.

[٢٢] للاطلاع على نقد قاطع لمبدأ النسبية الثقافية والأطر المعرفية التي تدعمها، انظر/انظري Mohanty 1997, chap. 5.

[٢٣] من المهم أيضًا أن نفحص وأن ننتبه إلى نزعة القومية الكامنة في دراسات العنصر والعرقية ودراسات النساء ودراسات الجنسانية المثلية (gay and lesbian studies) في الولايات المتحدة.

[٢٤] ثمة كتاب يضم مجموعة مقتطفات أدبية مختارة تعطي أمثلة لما أشير إليه باسم نموذج التضامن النسوي أو الدراسات النسوية المقارنة. انظر/انظري Lay, Monk, and Rosenfelt 2002.

[٢٥] انظر/انظري "Borderlands Radicalism", in Dirlik 1994. انظري أيضًا هذا التمييز بين "دراسات ما بعد الاستعمار" و"فكر ما بعد الاستعمار": بينما يولي فكر ما بعد الاستعمار عناية كبيرة إلى قضايا الاقتصاد المحلي والعالمي، نجد دراسات ما بعد الاستعمار لم تتطرق كثيرًا إلى هذه القضايا (Loomba 1998-99). هذه الصياغة وضعتها آنيا لومبا، إلا أن العديد من النقاد التقدميين أشاروا –هم أيضًا– إلى هذه النقطة الأساسية. وهذا الفارق له أهمية كبيرة،



وأعتقد أنه يجوز القول بصدقه أيضًا على حالة "الفكر النسوي" و"الدراسات النسوية (أو دراسات النساء)".

[٢٦] في حين أنه لا توجد -على حد علمي- أية دراسة اعتنت بوضع تصور فكري لهذه الاستراتيجية التعليمية كما فعلت هنا، فثمة تشابه كبير بين عملي وأعمال باحثين من أمثال Ella Shohat (1998, 2001), Susan Sanchez-Casal and Amie Macdonald (2002), and Jacqui Alexander (forthcoming).

[٢٧] انظر/انظري خصوصًا الآتي: Satya Mohanty (1997, 2001), Linda Alcoff (2000), Paula Moya (2000), and Shari Stone-Mediatore (forthcoming).

[٢٨] هذه العبارة مقتبسة من (Eisenstein 1998, 161). ويظل هذا الكتاب واحدًا من أكثر التحليلات الذكية والمفهومة والمعقدة لجوانب العنصر والطبقة و(النوع) في سيرورات العولمة.

[٢٩] ثمة أعمال عديدة تتناول علاقة العولمة (بالنوع)، ولست أدعي أن هذا الاستعراض يغطي مجموعها. وألجأ هنا إلى ثلاثة نصوص بعينها لأقدم ملخصًا نقديًا للتحليلات التي أعد أعظمها جدوى ونفعًا وتحديًا للفكر: Eisenstein 1998; Marchand and Runyan 2000; and Basu et al. 2000.

[٣٠] انظر/انظري مقالات في Kempadoo and Doezema 1999 and Puar 2001.

[٣١] للاطلاع على آراء مماثلة انظر/انظري أيضًا Bergeron 2001 and Freeman 2001.

[٣٢] على أن خطابات العولمة تشمل السرديات المؤيدة للعولمة التي تروج لليبرالية الجديدة والخصخصة، كما تشمل أيضًا خطابات في مناهضة العولمة يتم إنتاجها بواسطة صاحبات (أو أصحاب) الاتجاهات التقدمية، والنسويات، والناشطات (أو الناشطين) في حركة مناهضة العولمة.

[٣٣] توجد أيضًا أعمال بحثية نسوية تزيد من تعقيد هذه التصورات "المعولمة" الموحدة عن النساء. انظر/انظري دراسة إيمي ليند حول منظمات النساء في إكوادور (Amy Lind 2000)، وعمل آيلي ماري تريب عن شبكات العلاقات الاجتماعية التي تكونها النساء في تنزانيا (Aili Marie Tripp 2002)، وانظر/انظري كذلك Aihwa Ong 1987 و Kimberly Chang and L.H.M. Ling 2000. للاطلاع على دراسات حول مسألة إعادة الهيكلة العالمية في منطقة المحيط الهادي الآسيوية.

[٣٤] هذا الوصف مستقى من: Brecher, Costello and Smith 2000. وتجدر الإشارة إلى أن الكثير من تحليلي لحركات مناهضة العولمة مبني على هذا النص، بالإضافة إلى مادة وردت في مجلات مثل: *Color Lines*, *Z Magazine*, *Monthly Review*, and *SWOP Newsletter*.



المراجع

Abu-Lughod, Lila. 1998. *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Alcoff, Linda 2000. "Who's Afraid of Identity Politics?" In Moya and Hames-Garcia 2000, 312-44.

Alexander, M. Jacqui. Forthcoming. *Pedagogies of Crossing*. Durham, N.C.: Duke University Press.

Alexander, M. Jacqui, and Chandra Talpade Mohanty. 1997. *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures.* New York: Routledge.

Basu, Amrita, Inderpal Grewal, Caren Kaplan, and Liisa Malkki, eds. 2001. "Globalization and Gender," special issue of *Signs*: *Journal of Women in Culture and Society*, 26:4.

Bergeron, Suzanne. 2001. "Political Economy Discourses of Globalization and Feminist Politics." *Signs* 26(4): 983-1006.

Boggs, Grace Lee. 2000. "School Violence: A Question of Place." *Monthly Review* 52(2): 18-20.

Brah, Avtar. 1996. *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities.* London: Routledge.

Brecher, Jeremy, Tim Costello, and Brendan Smith. 2000. *Globalization from Below: The Power of Solidarit*y. Cambridge, Mass.: South End.

Brown, Wendy. 1997. "The Impossibility of Women's Studies." *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 9(3): 79-101.

Chang, Kimberly, and L. H. M. Ling. 2000. "Globalization and Its Intimate Other: Filipina Domestic Workers in Hong Kong." In Marchand and Runyan 2000, 27-43.

Combahee River Collective. 1982. "A Black Feminist Statement." Reprinted in *All the women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave,* ed. Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott, and Barbara Smith. Old Westbury, N.Y.: Feminist Press.

Davis, Angela, and Gina Dent. 2001. "Prison as a Border: A Conversation on Gender, Globalization, and Punishment." *Signs* 26(4): 1235-41.

Dei, George J. Sefa. 2000. "Rethinking the Role of Indigenous Knowledges in the Academy." *International Journal of Inclusive Education* 4(2): 111-33.

Dirlik, Arif. 1994. *After the Revolution: Waking to Global Capitalism.* Hanover, N.H.: Wesleyan University Press.

Dirlik, Arif. 1997. *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism.* Boulder, Colo: Westview.

Dirlik, Arif. 1999. "Place-Based Imagination: Globalism and the Politics of Place." *Review: A Journal of the Ferdinand Braudel Center for the Study of Economics, Historical System, and Civilizations* 22(2): 151-87.

Eisenstein, Zillah. 1978. *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Freedom.* New York: Monthly Review.

Eisenstein, Zillah. 1994. *The Color of Gender: Reimagining Democracy.* University of California Press.

Eisenstein, Zillah. 1996. Hatreds: *Recialized and Sexualized Conflicts in the Twenty-First Century.* New York: Routledge.

Eisenstein, Zillah. 1998. *Global Obscenities: Patriarchy, Capitalism, and the Lure of Cyber-fantasy.* New York: New York University Press.

Eisenstein, Zillah. 2001. *Manmade Breast Cancers.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Enloe, Cynthia. 1990. *Bananas, Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics.* Berkeley: University of California Press.



Enloe, Cynthia. 1993. *The Morning After: Sexual Politics at the End of the Cold War.* Berkeley: Universtiy of California Press.

Esteva, Gustavo, and Madhu Suri Prakash. 1998. *Grassroots Post-modernism: Re-making the Soil of Cultures.*London: Zed.

Felski, Rita. 1997. "The Doxa of Difference." *Signs* 23(1): 1-21.

Fernández-Kelly, Patricia, and Diane Wolf. 2001. "A Dialogue on Globalization." *Signs* 26(4): 1243-49.

Freeman, Carla. 2001. "Is Local: Global as Feminine: Masculine? Rethinking the Gender of Globalization." *Signs* 26(4): 1007-39.

"The Future of Women's Studies." 2000. University of Arizona, Tuscon, Women's Studies Department; on-line at http://info-center.ccit.Arizona.edu/ws/conference .html.

Grewal, Inderpal, and Caren Kaplan, eds. 1994. *Scattered Hegemonies: Post-modernity and Transnational Feminist Practices.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Guerrero, Marie Anna Jaimes. 1997. "Civil Rights versus Sovereignty: Native American Women in Life and Land Struggles." In Alexander and Mohanty 1997, 101-25.

Hooper, Charlotte. 2000. "Masculinities in Transition: The Case of Globalization." In Marchand and Runyan 2000, 59-73.

Kempadoo, Kamala. 1998. "Introduction: Globalizing Sex Workers' Rights." In Kempadoo and Doezema 1998, 1-28.

Kempadoo, Kamala, and Jo Doezema, eds. 1998. *Global Sex Workers: Rights, Resistance, and Redefinition.* New York: Routledge.

La Duke, Winona. 1999. *All Our Relations: Native Struggles for Land and Life.* Cambridge, Mass.: South End.

Lay, Mary M., Janice J. Monk, and Deborah Silverton Rosenfelt, eds. 2002. *Encompassing Gender: International Studies and Women's Studies.* NY: Feminist Press, CUNY Press.

Linda, Amy. 2000. "Negotiating Boundaries: Women's Organizations and the Politics of Restructuring in Ecuador." In Marchand and Runyan 2000, 161-75.

Loomba, Ania. 1998-99. "Postcolonialism – or Postcolonial Studies." *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies* 1 (1): 39-42.

Lowe, Lisa, and David Lloyd. 1997. *The Politics of Culture in the Shadow of Capital.* Durham, N.C.: Duke University Press.

Macdonald, Amie A. 2000. "Racial Authenticity and White Separatism: The Future of Racial Program Housing on College Campuses." In Moya and Hames-Garcia 2000, 205-28.

Marchand, Marianne H., and Anne Runyan, eds. 2000. *Gender and Global Restructuring: Sightings, Sites and Resistances*. New York: Routledge.

Mies, Maria. 1982. *The Lace Makers of Narsaspu: Indian Housewives Produce of the World Market.* London: Zed.

Mies, Maria. 1986. *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour.* London: Zed.

Mies, Maria, and Vandana Shiva. 1993, *Ecofeminism.* London: Zed.

Mohanram, Radhika. 1999. *Black Body: Women, Colonialism, and Space.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Mohanty, Chandra Talpade. 1986. "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses." *Boundary* 2 12(3): 333-58.

Mohanty, Satya P. 1997. *Literary Theory and the Claims of History: Postmodernism, Objectivity, Multicultural Politics.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.



Mohanty, Satya P. 2001. "Can Our Values Be Objective? On Ethics, Esthetics, and Progressive Politics." *New Literary History* 34(4): 803-33.
Moya, Paula. 2000. "Postmodernism, 'Realism', and the Politics of Identity: Cherríe Moraga and Chicana Feminism." In Moya and Hames-Garcia 2000, 47-101.
Moya, Paula. 2002. *Learning from Experience: Politics, Epistemology, and Chicana/o Identity.* Berkeley: University of California Press.
Moya, Paula, & Michael Roy Hames-Garica, eds. 2000. *Reclaiming Identity: Realist Theory and the Predicament of Postmodernism.* Berkeley: University of California Press.
Narayan, Uma. 1997. *Dislocating Cultures: Identities, Traditions, and Third-World Feminism*. New York: Routledge.
Nicholson, Linda, and Steven Seidman, eds. 1995. *Social Postmodernism: Beyond Identity Politics.* Cambridge: Cambridge University Press.
Ong, Aihwa. 1987. *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Factory Women in Malaysia.* Albany, N.Y.: SUNY Press.
Pardo, Mary. 2001. "Mexican-American Women Grassroots Community Activists: 'Mothers of East Lost Angeles.'" In *Women's Lives: Multicultural Perspectives*, ed. Gwyn Kirk and Margo Okazawa-Rey, 504-11. Mountain View, Calif: Mayfield.
Parreñas, Rhacel Salazar. 2001. "Transgressing the Nation State: The Partial Citizenship and 'Imagined Global Community' of Migrant Filipina Domestic Workers." *Signs* 26(4): 1129-54.
Phillips, Anne, ed. 1998. *Feminism and Politics.* Oxford University Press.
Puar, Jasbir Kaur. 2001. "Global Circuits: Transnational Sexualities and Trinidad." *Signs* 26(4)L 1039-67.
Sánchez-Casal, Susan, and Amie Macdonald. 2002. Introduction. *Twenty-First Century Feminist Classrooms: Pedagogies of Difference and Identity.* London: Palgrave.
Sandoval, Chela. 2000. *Methodology of the Oppressed.* Minneapolils: University of Minnesota Press.
Sassen, Sakia. 1991. *The Global City: New York, London, Tokyo.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.
Sassen, Sakia. 1996. "New Employment Regims in Cities: The Impact on Immigrant Workers." *Journal of Ethnic and Minority Studies (JEMS)* 22(4): 579-49.
Sassen, Sakia. 1998. *Globalization and Its Discontents: Essays on the New Mobility of People and Money.* New York: New Press.
Shiva, Vandana, Rebecca Gordon, and Bob Wing. 2000. "Global Brahmanism: The Meaning of the WTO Protests: An Interview with Dr. Vandana Shiva." *ColorLines: Race, Color, Action 3(2): 30-32.*
Shiva, Vandana, Asfar H. Jafri, Gitanjalil Bedi, & Radha Holla-Bhar. 1997. *The Enclosure and Recovery of the Commons: Biodiversity, Indigenous Knowledge, and Intellectual Property Rights.* New Delhi: Research Foundation for Science, Technology, and Ecology.
Shohat, Ella, ed. 1998. *Talking Visions: Multicultural Feminism in Transnational Age.* New York: New Museum of Contemporary Art.
Shohat, Ella. 2001. "Area Studies, Transnationalism, and the Feminist Production of Knowledge." *Signs* 26(4): 1269-72.
Shohat, Ella, and Robert Stam. 1994. Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media. New York: Routledge.
Smith, Dorothy E. 1987. *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology*. Boston: Northeastern University Press.



Stone-Mediatore, Shari. Forthcoming. *Reading across Borders.* New York: Palgrave.
Trask, Haunani-Kay. 1993. *From a Native Daughter: Colonialism and Sovereignty in Hawaii.* Monroe, Maine: Common Courage.
Tripp, Aili Marie. 2002. "Combining Intercontinental Parenting and Research: Dilemmas and Strategies for Women." *Signs* 27(3): 793-811.
Walby, Sylvia. 2000. "Beyond the Politics of Location: The Power of Argument." *Feminist Theory* 1(2): 109-207.
Warhol, Robyn, and Diane Price Herndal. 1997. *Feminisms: An Anthology of Literary Theory and Critisism.* New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.

مراجع إضافية

Ahmed, Leila. 1992. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate.* New Haven, Conn.: Yale University Press.
Anti-capitalism. 2001. Special issue of *Socialist Review*, vol. 28, nos. 3-4.
Barnet, Richard J., and John Cavanaugh. 1994. *Global Dreams: Imperial corporations and The New World Order.* New York: Simon & Schuster.
Basu, Amrita, ed. 1995. *The Challenge of Global Feminism: Women's Movement in Global Perspectives.* Boulder, Colo: Westview.
Currie, Jan, and Janice Newsom, eds. 1998. *Universities and Globalization: Critical Perspective*. London: Saga.
Jayawardena, Kumari. 1995. *The White Woman's Other Burden: Western Women and South Asia during British Colonial Rule.* New York: Routledge.
Jayawardena, Kumari, and Malathi de Alwis, eds. 1996. *Embodied Violence: Communalizing Women's Sexuality in South Asia.* New Delhi: Kali for Women.
Jhabvala, Renana. 1994. "Self-Employed Women's Association: Organizing Women by Struggle and Development." In *Dignity and Daily Bread: New Forms of Economic Organizing among Poor Women in the Third World and the First,* ed. Sheila Rowbotham and Swasti Mitter, 114-38. New York: Routledge.
McClintock, Anne, Aamir Mufti, and Ella Shohat, eds. 1997. *Dangerous Liaisons: Gender, Nation, and Postcolonial Perspective.* Minneapolis: University of Minnesota Press.
Mitter, Swasti. 1994. "On Organizing Women in Casualized Work: A Global Overview." In *Dignity and Daily Bread: New Forms of Economic Organizing among Poor women in the Third World and The First,* ed. Sheila Rowbotham and Swasti Mitter, 14-52. New York: Routledge.
Moghadam, Valentine M. 1994. *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective.* Boulder, Colo: Westview.
Mohanty, Chandra Talpade, Ann Russo, and Lourdes Torres, eds. 1991. *Third World Women and the Politics of Feminism.* Bloomington: Indiana University Press.
Noble, David. 2001. *The Digital Diploma Mills: The Automation of Higher Education.* New York: Monthly Review.
Volpe, Letti. 2001. "Feminism vs Multiculturalism" *Colombia Law Review* 101: 1181-1218.
Waterman, Peter. 1998. *Globalization, Social Movement, and the New Internationalism.* London: Mansell.



المنهـــج النســـوي والسيـــرورة والنقـــد الذاتـــي: مقابلات مع نساء سودانيات*

سونـــدرا هيـــل

أقوم في هذه المقالة بتحليل موقف منهجي وأيديولوجي معين، وهو موقف أكثر تعقيدًا مما توحي به عبارة آن أوكلي Ann Oakley التي تصف فيها عملية إجراء المقابلات (interviewing) مع النساء بأنها "تناقض منطقي" ("contradiction in terms").[١] وهذا التعقيد هو نتاج تراكم تحولات في المنظومات الفكرية والاتجاهات الأيديولوجية. ليس الفكر النسوي المسئول وحده عن تشكيل صراعي بوصفي امرأة غربية بيضاء تتعامل مع قضايا الإمبريالية الثقافية، والتمركز العرقي (ethnocentrism)، والوفاء، والغدر، والتخلي، والاحترام، والحقيقة، في البحث الأنثروبولوجي من أجل النساء وعنهن. كانت هذه سيرورة (process) طويلة الأجل، ثمرة أعوام من التغير السياسي/الشخصي، ونتيجة سنوات عديدة من "البحث الميداني" ("fieldwork") في شمال السودان. بعد وصف سريع لهذه السيرورة، سوف أقوم بتحليل مقابلة/قصة تاريخ شفهي حديثة أجدها تعطي أبلغ مثل على التناقضات، والمفارقات، والمعضلات، والمشاكل التي واجهتني. وفي النهاية، أكتب خلاصة هذه المقالة في شكل بعض الأسئلة عن مدى قابلية المنهجية "النسوية" ("feminist"methodology") للتطبيق حين نجتاز التخوم العنصرية والطبقية والثقافية. وآمل أن تتم قراءة هذه المقالة بوصفها –قبل كل شيء– نقدًا لتناول "السيرورة النسوية" ("feminist process") بطريقة واحدة لا تنوع فيها ونقدًا لسيرورتي أنا شخصيًا كذلك.

تمتد فترات إقامتي في السودان عبر تسعة وعشرين عامًا، وتشمل سبع رحلات تُكَوِّنُ معًا ست سنوات من الإقامة. وفي الرحلتين الميدانيتين الأخيرتين (عام ١٩٨١ بهدف استقصاء مشاركة النساء في القوة العاملة الحضرية، وفي عام ١٩٨٨ لبحث تأثير حكومة "التيار الإسلامي" على النساء) كنت أستخدم أساليب التاريخ الشفهي التي نشير إليها نحن الباحثين في الأنثروبولوجيا، بالمقابلات الميدانية (field interviews).[٢] وعملية إجراء المقابلات –مثلها مثل العمل الميداني الأنثروبولوجي

---

* Sondra Hale, "Feminist Method, Process, and Self-Criticism: Interviewing Sudanese Women," in *Women's Words: The Feminist Practice of Oral History*, eds. Sherna Berger Gluk and Daphne Patai (New York and London: Routledge, 1991), pp. 121-136.



بشكل عام- جعلتني أتوقف في مواجهة للأمور. إن مسألة "المفارقات الظاهرية (paradoxes) والتوقعات" التي تكتنف تجربة الباحثين الميدانيين في مجال الأنثروبولوجي قد أخذت حقها من الرصد والتسجيل على مدى العقدين الماضيين، لذا ليس هدفي هنا أن أقوم بنقد منهج "الملاحظة بالمشاركة" ("participant observation") والتمركز العرقي المتأصل في مفهوم "ممارسة العمل الميداني في وسط الآخر".[٣]

وآمل عبر استكشاف تلك الأفكار تأكيد أن المعضلات التي لازمتني طويلاً هي معضلات أخلاقية وشخصية بقدر ما هى أكاديمية وسياسية، تمامًا كما أن احتكاكي طويلاً بالسودان له طبيعة شخصية بقدر ما هي مهنية.

التحولات في المنظومات الفكرية وسيرورة المقابلة

كان لعدد من التغيرات في الأطر المعرفية صلتها وأثرها على تجربتي في إجراء الأحاديث والمقابلات مع النساء في السودان. ففي أوائل الستينيات، حين ذهبت إلى السودان للمرة الأولى وشرعت في بحث حول تأثير التغيرات الاجتماعية والسياسية في النساء السودانيات، كنت دون أن أدري -وبلا أي حرج أو تردد- متشبعة بأفكار التحليل النفسي الفرويدى ومتأثرة بالفلسفة الليبرالية وبشيء من الإيمان بمبدأ المساواة بين البشر ورثته عن والدتي. وقد أخذت "المقابلات" -التي كانت كلها غير رسمية في هذه الزيارة الأولى- شكل حوارات مع مئات من النساء والفتيات، على مدى ثلاثة أعوام[٤]، وكانت في معظم الوقت عبارة عن تفاعلات حارة تدخل في باب الصداقة، شعرت من خلالها -كما جعلنني أشعر- بأنني أنتمي إلى جماعتهن (an insider). في ذلك الوقت، لم يكن لأية محاولة للإيحاء بغير ذلك إلا أن تقابل بعدم تصديق من جانبي، فقد كان الأهالي السودانيون لا يفتئون يجبرون خاطري بقولهم إنني لا أبدو أمريكية، كما كتبت الجرائد المحلية مشيدة بشخصيتي ومعلنة إياي مواطنة سودانية شرفية. وبدا لى ذلك أبلغ علامات القبول. فلقد جُنبت بوصفي أمريكية (أي غير بريطانية) من التصنيف في فئة المستعمرين أو حتى من المستعمرين السابقين. ولم يكن في ذلك الوقت مفهوم "المستعمر الجديد" ("neocolonialist") قد أصبح دارجًا، فكانت حياتي في مدينة الخرطوم -التي ما زالت فى ذلك الحين تعمل بوصفها مستعمرة- حياة هنيئة، أتمتع فيها بمجتمع نسائي يحيطني بالقبول والرعاية ويعاملني معاملة خاصة. في ذلك الوقت لم أكن على وعي كامل بمكانتي المتميزة بوصفي شخصًا من الصفوة، غير أنه كان في هذه المنزلة المرتفعة ما يشكل تجربة جديدة بالنسبة إلى واحدة مثلي تأتي من الطبقة العاملة، فلم يسعني وأنا بالبراءة التي كنت عليها وقتها إلا أن أستطيب هذه المكانة وأنعم بها،



فكان كل تفكيري منصبًا على رغبتي في البقاء هناك إلى الأبد، وكان جزء مني يتمنى أن أكون سودانية.

لم يكن قد مر على استقلال السودان أكثر من خمسة أعوام حين وصلت هناك، وكان خدر النشوة المصاحبة لعصر القومية والوطنية مستشعرًا في كل مكان. وعلاوة على ذلك، شهدت هذه الفترة نهايات الثورة الجزائرية، وكان اليسار الدولي والقوميون واليساريون في العالم الثالث يجهرون بأفكارهم عن الاشتراكية، والاشتراكية الغربية، والاستعمارية، والإمبريالية، ومؤتمر باندونج، وما إليه. وكانت تلك الأفكار تدور رحاها على مسرح إحدى أكثر بلدان العالم فقرًا. كنت في أوان الرحلة الثالثة والرابعة -(١٩٧١-١٩٧٢) و(١٩٧٣-١٩٧٥)- قد أمضيت عدة سنوات من الدراسات العليا في قسم دراسات وأنثروبولوجيا أفريقيا، حيث كنت من نشطاء الجامعة ومتأثرة تمامًا بالحركة الطلابية وحركة الحقوق المدنية وأفكار اليسار القديم والجديد. ومن ثم، وجدت نفسي -للمرة الأولى- مضطرة إلى التساؤل عن مدى حقي في إجراء العمل البحثي في السودان، وفي المشاركة في تشييء (to objectify) الناس* عبر استخدام منهج المقابلة لصالح مستقبلي المهني، أو التساؤل عن حقي -من الأساس- في أن **أكون** على أرض السودان، ووجدتني مضطرة أيضًا إلى التساؤل عن قيمة المؤسسة الأكاديمية في حد ذاتها.

كانت كل المجلات العملية الأكاديمية تتعرض -وقتئذ- للمراجعة وإعادة التقييم، فكان من الطبيعي أن ينطبق ذلك على "دراسات وأنثروبولوجية أفريقيا". وكان يقال عن الأنثروبولوجيا إنها "وليدة الإمبريالية" ("the child of imperialism") وعن الباحث الأنثروبولوجي إنه "إمبريالي متحرج" ("reluctant imperialist").[٥] وأصبحنا مجبرين على التفكير من جديد بطريقة أخرى في تاريخ هذا المجال وفي مبرر وجوده[٦] الذي يحيط به الشك. وظهرت بلاد السودان بصفتها مضمارًا بارزًا في سياق هذا الاتجاه النقدي، كما هو مثبت في مؤلف مهم بعنوان **الأنثروبولوجيا واللقاء مع الاستعمار** *Anthropology and the Colonial Encounter*، الذي حرره الباحث الأنثروبولوجي السوداني طلال أسد.[٧] أدت مثل هذه المؤلفات إلى قيام العديد منا بالتساؤل عن المستفيدين -في حقيقة الأمر- من خدماتنا، فبدأت النظرة الرومانسية إلى دور الباحث الأنثروبولوجي بوصفه "مواطنًا أصليًا هامشيًا" ("native marginal") تختفي، وتحل محلها اتهامات بالعنصرية والاستغلالية.[٨] أمام هذه التطورات وجدتني مضطرة إلى مواجهة العنصرية غير المباشرة التي تكتنف تعلقي الرومانسي بالسودان.

---

* أي استخدام أهلها بوصفهم موضوعًا/شيئًا للبحث.



بدا وقتئذ أن الأوان قد آن **لإعادة اختراع** الأنثروبولوجيا.[٩] وهي عملية أخذت أشكالاً عديدة: كتابة تاريخنا من جديد، وإبراز ضرورة أن نقوم بخدمة الناس الذين يمثلون مادة بحثنا، وتحدي النزعة النخبوية في المؤسسة الأكاديمية، و"التطلع إلى فهم" الفقراء الذين لا حول لهم بدلاً من المداومة على تشييئهم"[١٠]، ودراسة ثقافتنا نحن (أي القيام بالعمل الميداني داخل الولايات المتحدة نفسها)، وكذلك تحري قدر أكبر من الصدق في كتابة التقارير عن تجربة العمل الميداني. ولعل أكثر ما يعنينا بالنسبة إلى القضايا التي تناقشها هذه المقالة هو هذا الوعي الجديد بأهمية مفهوم الذاتية (subjectivity)، وكذلك إدراك أنه لا يصح تجاهل دور الباحث نفسه بوصفه مجردًا من التأثير؛ وهما مسألتان قد نجمتا عن حركة نقد المدرسة الوضعية (positivism). وعلى وجه الإجمال، أصبحت ثمة دعوة لا يستهان بها إلى عمل أنثروبولوجي ينزع بقدر أكبر نحو مراجعة الذات ونقدها، ونحو قدر أكبر من المسئولية الاجتماعية، ونحو تأكيد أن المعرفة بأكملها إنما هي مسألة ذات بعد سياسي.[١١]

كان لكل هذه التطورات الفكرية تأثير مهم في خواطري بشأن أخلاقيات مناهج العلوم الاجتماعية، وهى خواطر سبقت –وهيأت– المسرح لظهور مفاهيم "السيرورة النسوية" والمنهج النسوي بوصفه جزءًا من مفردات لغة نشاطي الفكري والسياسي. في أوائل الستينيات من القرن العشرين، كان ما آمنت به طوال حياتي من مبدأ المساواة بين البشر ومن نسبية ثقافية (cultural relativism) يشكل دافعي إلى الالتزام باحترام مصادر معلوماتي في العمل الميداني، أو ما يطلق عليهم "المخبرين" ("informants")، بما في ذلك الحرص على عدم كشف هوياتهم.[١٢] أما في السبعينيات، وفي أثناء قيامي ببحث حول رد فعل أهالي النوبة تجاه ترحيلهم من مناطق سكناهم الأصلية، فكنت أحرص على إعلام الأشخاص الذين أجري معهم المقابلات بالغرض من بحثي بالكامل، كما أنني توقفت تمامًا عن الممارسات الآتية: (١) "التحايل" ("tricking") على الناس حتى يكشفوا ما بأنفسهم، (٢) تعمد إغوائهم في الحديث إلى أن تكشف أقوالهم عن تناقضات، (٣) استعمال "مخبر" حتى يعري أو يناقض "مخبرًا" آخر، (٤) التلاعب بالناس بغرض الحصول على "الحقيقة" ("truth") و"الوقائع" ("facts") . وبالرغم من كوني وقتها قد اضطررت إلى الحصول على إذن إجراء البحث من حكومة يحكم الشك نظرتها إلى أهالي النوبة، كنت مع ذلك أحاول تحري الصدق مع الجميع فيما يخص بحثي، وأفترض أن مسئوليتي الأولى تتمثل في خدمة مجتمع أهالي النوبة.[١٣] غير أنه برزت أمامي مشكلة إذ تنبهت إلى وجود قطاعات من "المجتمع النوبي" تتنافس فيما بينها، فيما آل إلى أول معضلة أخلاقية رئيسة أواجهها في بحثي من جراء "اكتشافي" أن هذا التشديد على عرقية نوبية (Nubian ethnicity) مهددة في وجودها –التي كنت معنية بتحليلها– كان وراءه –بشكل جزئي– نوع من التلاعب بمسألة الهوية العرقية النوبية من



جانب الطبقة العليا النوبية، واستخدامها لهذه الهوية بغية تحقيق مكاسب سياسية/اقتصادية لهذه النخبة. وتجدر الإشارة إلى أن معظم مَن كنت أجري معهم المقابلات كانوا ينتسبون إلى "الطبقة العاملة" أو إلى صغار المزارعين والتجار القدامى، بينما كان معظم النوبيين الذين قاموا باستضافتي، والذين كان واحد منهم كفيلي، وبالتالي المسئول أمام الحكومة عن سلوكي، كانوا ينتمون جميعًا إلى الطبقة العليا.

كانت الأسئلة المتعلقة بانتماء الباحثة إلى المجتمع محل الدراسة من عدمه تلازمني باستمرار في تلك الفترات من إقامتي لأغراض البحث في السودان في السبعينيات من القرن الماضي. غير أنه ربما كان من أعمق تأثيرات حركة نقد المدرسة الوضعية في الستينيات والسبعينيات أنها جعلتني أرى أنني **أنا** –في حد ذاتي– أمثل جزءًا من المشكلة، فقد أدركت أن "نتائج" البحث متأثرة بوجود الباحثة من أساسه، وبالتالي لم يكن ثمة إمكان للموضوعية.

وغني عن القول، أن الموقع الاجتماعي والتاريخي الذي كنت أحتله في مواجهة الطبقات والمؤسسات والدولة القومية (nation-state) السودانية كان له تأثيره العميق في مقاربتي لدراسات السودان، وبالتالي كانت أية ادعاءات من جانبي بالموضوعية قد اعتدلت حدتها إنْ كانت قد تواجدت أساسًا. فقد كنت أعرف أنه ليس بوسعي أن أكون "ملاحِظة موضوعية"، إذ إن كل مقابلة –كل حلقة في مسلسل الملاحظة، كل شكل وجوهر في تجربة الملاحظة بالمشاركة– كانت متأثرة بالتجارب التي عشتها فعلاً، وبالأشكال التي يراني بها الآخرون، وبأن معظم ما لدي من معرفة قد نشأ عن معيشتي هناك وتأديتي بلا شعور للأدوار المخصصة لي داخل شبكة معقدة من العلاقات الاجتماعية (دور المدرِّسة، ولاعبة التنس الشهيرة، وموضع أسرار الناس، والباحثة، والوجه الاجتماعي المعروف). لم يكن وجودي بارزًا للعين فحسب، وإنما كنت أيضًا أعد أحيانًا شخصية مثيرة للشكوك، فلم يكن الأمر يخلو من تساؤلات العديد من السودانيين عن سر ما يبدو علي من ولع بالسودان إلى هذه الدرجة.[١٤]

أصبح الآن أمرًا معتادًا أن نتكلم عن لحظات التشاؤم أثناء العمل الميداني، حيث تتفاقم مشاعر العجز والقصور بفعل تشككنا المتواصل في أنفسنا وفي قيمة إسهامنا وفي صلاحية المعلومات والبيانات التي نجمعها، وفي مدى أخلاقية المسألة برمتها.[١٥] ومع ذلك، وبرغم كل الحساسية المكتسبة حديثًا –فيما يخص القضايا الأخلاقية والسياسية المتعلقة بعملية البحث– التي تأثر بها الباحثون الأنثروبولوجيون (أو الباحثات) الجدد ذوو التوجهات التقدمية (وآخرون غيرهم) في أواخر الستينيات من القرن العشرين، برغم كل هذا، استمرت لدينا تصورات تجعلنا نستحسن وجود قدر من المسافة بين الباحث وموضوعه، ونرى أنفسنا –نحن طلبة وطالبات العلوم



الاجتماعية– أهل الخبرة والموثوقية في مجالنا، ونثق في وجود حقيقة –أو على الأقل بعض القواعد الكونية (universals)– "في مكان ما تنتظر أن نكتشفها". وفي حين كنا نتكلم عن إدماج النظرية والممارسة، كنا نولي عنايتنا إلى البعد النظري، ونعده مستقلاً عن التجربة، والأيديولوجيا، والرأي، وأساليب البلاغة، والعاطفة.

السيرورة النسوية

في حالات معينة قدمت لي النظرية النسوية والمنهج النسوي والأيديولوجية النسوية طرقًا جديدة في النظر إلى العمل البحثي، بينما في حالات أخري كان العمل البحثي النسوي يقوم على استراتيجيات البحث المذكورة أعلاه. كانت المناهج أو الاستراتيجيات التي استجدت علي في أواخر الستينيات من القرن العشرين –والتي نمت إلى معرفتي من خلال النسوية– تتضمن رفع الوعي والنقد/النقد الذاتي، والعمل التفاعلي في مجموعات صغيرة (small-group process)، وهى تشكل في مجموعها ما يشار إليه باسم "السيرورة النسوية" (“feminist process”). وفي الواقع، كان العمل على رفع الوعي منهجًا يساريًا على قدر كبير من النفوذ والتأثير عرف طريقه عبر اليسار إلى النسوية.

إن عدة تحديات لأساليب التفكير المتعارف عليها قد ظهرت؛ إما في تاريخ يسبق نشأة النظرية والمنهجية النسوية أو نشأت معها. فقد أخذ المشككون (skeptics) يطعنون في صحة المقابلات التي تُجْرَى وفق منطق التضاد الثنائي (binary oppositions)، كما طعنوا في التفكير بمنهج الشيء ونقيضه، ومن أمثلته: ذات/شيء أو فاعل/مفعول به (subject/object)، منتمي/خارجي (insider/outsider)، جماعة الداخل/جماعة الخارج أو جماعتنا/جماعتهم (in-group/out-group)، الملاحِظ/الملاحَظ (observer/observed)، القاهر/المقهور (oppressor/oppressed). كذلك أثيرت الاعتراضات على السيرورة المستقيمة التي يجري عبرها تصوير أعضاء جماعة الخارج على أنها تسعى إلى استمثال جماعة الداخل، على طريقة تصوير "الشرقي" الصائر إلى غربي. ثم في تطور آخر له أهمية بالنسبة إلى المشتغلات بالنظرية والمنهجية النسوية، بدأت ظاهرة شروع الـــباحثة (أو الباحث) الخارجية في "كتابة ردها"، بوصفه رد الفعل تجاه استمرار أهل الغرب على مدى عدة قرون، في الدراسة والكتابة نيابة عن بقية العالم، وهي ظاهرة أعلنت بدء أوان محاولات تقويض "الاستشراق"، أوان ملاقاة نظرة الغرب على قدم المساواة، كما سيأتي قريبًا أوان ملاقاة نظرة الذكور.[١٦] وأثير السؤال حول من له (أو لهم) سلطة التكلم باسم أية جماعة بوصفه ممثلاً لهويتها وأصالتها، وكيف أثر التعريف الذاتي للهوية (self-identifications) –كما أعربت عنها الجماعات التي تعامل بصفتها مختلفة– في تشكيل البحث وتحليلاته. جاء الاعتراف بوجود أبعاد متعددة للهوية



والأيديولوجية يرافقه إقرار بأننا كلنا لدينا إنشاءات أو تأويلات للواقع تتشكل بوسائط اجتماعية (socially mediated)، تختلف فيما بينها.[١٧]

أخذ عدد معتبر من الباحثات النسويات يرفضن النزعات الوضعية والتجريبية، منددات بفكرة التركيز على المنهج (method) وإعطائه مكان الصدارة، مؤكدات في الوقت نفسه شرعية وأهمية مسألة **كيف** يتم عمل الشيء، ومعززات قيمة الوسائل أكثر من الغايات، السيرورة (process) قبل المحصلة (product). وقد وضعت رينات دويلي كلاين Renate Duelli Klein الإصبع على أهمية الذاتية الواعية (conscious subjectivity)، أو التجربة الذاتية لكل امرأة، والتي أضافت إليها مارشا وستكوت Marcia Westkott مفهوم التفاعل بين الذوات (intersubjectivity)، الأمر الذي يستدعي من الباحثة أن تعقد مقارنة بين عملها وتجاربها الشخصية بوصفها امرأة وعالمة، وتشارك المرأة –موضوع البحث– في ما توصلت إليه من نتائج وأفكار، لعل المرأة بدورها تحدث تغييرًا في البحث عبر إضافة رأيها الشخصي.[١٨]

كما تشدد رينات دويلي كلاين على أهمية "التصنع أو التظاهر" ("faking")، وهي العملية التي تسعى الأبحاث التقليدية –عادة– إلى تجنبها، ويبتكر الباحثون الحيل للتخلص منها. و"التظاهر" هو إعطاء إجابات مستحسنة اجتماعيًا، ولي أن أضيف أنها إجابات "لائقة سياسيًا" ("politically correct") (أيْ: إجابات تتصور الراوية أن المستمع ينشدها)، بدلاً من إعطاء إجابات "صادقة". فتذكرنا رينات دويلي كلاين بأن التظاهر ما انفك يمثل للنساء وسيلة ضرورية من وسائل البقاء، وأنه يعد مسألة لا بد من أخذها على محمل الجدية وإدراجها داخل أبحاثنا بوصفها ظاهرة للدراسة.

إن صفة الدينامية تسم الشيء الكثير مما تقتضيه المنهجية النسوية: **السيرورة** غير القابلة للقياس. فالمرأة (بوصفها "صاحبة المقابلة" "interviewee"، أو "الراوية" "narrator"، أو المؤرخة الشخصية لحياتها، أو كاتبة سيرتها الذاتية) لا بد من تشجيعها دائمًا على أن تكون نفسها، ليس فقط بمعنى أن تكون صادقة وأمينة وإنما أيضًا بمعنى ألا تظل مجهولة الهوية، حتى تصبح الذات الفاعلة فى حياتها، فتعبر عن مشاعرها، وتحكي عن تجاربها الشخصية، وتعيد اختراع نفسها، وتعيد اختراع التاريخ (ولا سيما أن تدفع بنفسها إلى داخل التاريخ)، وتأخذ بزمام المبادرة بالفعل. وعلى هذا النحو، فلن تكون إجاباتها ملائمة دائمًا لأسئلته، (أيْ الأسئلة التى يصوغها الرجل) ولا لأسئلتنا "نحن".

إن هذه الطبقات المذكورة أعلاه المكونة من تحولات في الأطر المعرفية، ومن ثم في المنهجيات، شَكَّلت "نموذجًا"، وخليطًا من عناصر شتى في ذهني، وكان هذا المثال الأعلى هو ما قاربت من خلاله عملية إجراء المقابلات في الخرطوم بالسودان عام ١٩٨٨. وقد أثارت لدي هذه التجربة فيما بعد أفكارًا حول نوع آخر



من الإمبريالية الثقافية: فرض "السيرورة النسوية" على المقابلة العابرة للحدود الثقافية.

اتجاهات نسوية متباينة: مقابلة مع فاطمة أحمد إبراهيم[١٩]

أناقش فيما تبقى من هذه المقالة أحد أمثلة صراعي مع المركزية العرقية، والإمبريالية الثقافية، والبحث الأكاديمي "النسوي". إن بطلة/راوية هذا الموقف هي فاطمة أحمد إبراهيم، وهي بطلة شعبية في السودان يشار إليها بوصفها "باسيوناريا السودان"("the Sudanese Pasionaria")* بفضل دورها في الإطاحة بالنظام الديكتاتوري العسكري عام ١٩٨٥،[٢٠] وقد ظلت –بصفتها الناشطة القيادية في التنظيم التنظيم النسائي الرئيس المسمى بالاتحاد النسائي على مدى ثلاثين عامًا– أكثر مناضلة سياسية بروزًا للعين. وكانت بوصفها عضوة في الحزب الشيوعي السوداني، تقف في طليعة جميع المبادرات الجماعية التي نفذت ضد شتى الحكومات القمعية، وقد دخلت السجن مرات عديدة، وقضت سنوات قيد الإقامة الجبرية في منزلها. كما أن زوجها الشفيع أحمد خليل، الذي كان نائبًا لرئيس الاتحاد العالمي لنقابات العمال، قد أعدم على يد الحكومة العسكرية السودانية في عام ١٩٧١، بسبب دوره المفترض في محاولة قلب نظام الحكم الديكتاتوري لجعفر النميري. وقد تم حظر نشاط الاتحاد النسائي أغلب فترة حكم النميري الممتدة من عام١٩٦٩ إلى ١٩٨٥، مما أسفر عن نشاط سري ومحدود اقتصر عليه الاتحاد النسائي لعدة سنوات. وبعد الإطاحة بنظام النميري في عام ١٩٨٥، عادت الأحزاب والمنظمات السياسية إلى وضع قانوني وعادت فاطمة للظهور باعثةً الحركة من جديد في الاتحاد النسائي.[٢١]

كان إجراء مقابلة مع فاطمة أحمد إبراهيم يمثل هدفًا من أهداف ذهابي إلى السودان عام ١٩٨٨، ولذلك كنت أتوق إلى الحصول على موافقتها على أن أتولى كتابة سيرتها، وبخاصة أن الكتب التي تتناول التواريخ الشفهية للشخصيات السياسية من نساء الشرق الأوسط وإفريقيا تُعَدُّ قليلة إن وجدت أصلاً، ولذلك نجد أن تلك النساء المشهورات لم يكتب عنهن الشيء الكثير ولا حتى باللغة العربية. ومن هنا، كنت آمل أن أقدم إسهامًا في دراسات السودان والدراسات النسوية عبر إلقاء الضوء على حياة ونشاط واحدة من أكثر نساء الشرق الأوسط المعاصرات شجاعة وشهرة. فضلاً عن أن فاطمة كانت تمثل بالنسبة لي مصدرًا مهمًا للمعلومات عن علاقة النساء بالشريعة الإسلامية وعن تأثيرات صعود التيار الإسلامي، كما شعرت كذلك

---

* بالإضافة إلى المكتوب في هامش ٢٠ عن الباسيوناريا (أي زهرة العشق)، تجدر الإشارة إلى أنها أيضا كانت مناضلة ثورية شيوعية تولت فيما بعد زعامة الحزب الشيوعي الأسباني على مدى يقارب ثلاثة عقود بدءا من الستينات من القرن العشرين.



أن بوسعها الإسهام بقدر عظيم في ما كنت أقوم به من تقييم العلاقة بين (النوع) والحركة الشيوعية/الاشتراكية في السودان.

بعد سنوات طويلة من صمتٍ فرضته على نفسي (بسبب رغبتي في أن أتجنب الظهور بمظهر من يقدم على الخيانة أوالإقدام فعلاً على خيانة اليسار السوداني دون عمد من جانبي)، قمت أخيرًا بنشر مراجعة نقدية لعلاقة الحزب الشيوعي السوداني بالاتحاد النسائي، زعمت فيها بأن الحزب كان يسيطر على المحتوى الأيديولوجي للاتحاد، فيما أدى إلى تضييق نطاق حركة الأخير وإحباط العديد من المطالب النسوية.[٢٢] وبالرغم من أن مقالتي عن الحزب الشيوعي السوداني والاتحاد النسائي كانت قائمة على سنوات من المحادثات مع اليسار السوداني، فلم أكن قد أجريت أيَّ لقاء مع فاطمة، ولذلك كنت في حاجة إلى سماع وجهة نظرها، لا سيما فيما يخص العلاقة بين الاتحاد النسائي والحزب الشيوعي. ربما كانت لدي رغبة في أن "يثبت" لي خطأ فكرتي عن هيمنة الحزب على الاتحاد وما نتج عن ذلك من ركود في قضايا النساء، وأعتقد أنني كنت آمل أن أسمع فاطمة تؤكد لي أن الاتحاد النسائي يمارس فعلاً النقد الذاتي، وأنه منفتح على الأفكار الجديدة ومستقل عن الحزب الشيوعي، فكان موعدي مع فاطمة لإجراء مقابلة معها يهيمن عليه انتظار من جانبي؛ ليس فقط أن تزودني بمعلومات قيمة بالنسبة إلى مختلف أغراضي البحثية، وإنما أن تنيرني علمًا بدور النساء في المجتمع النسائي. كنت آمل أيضًا أن تحفز تفكيري بشأن عدد من التناقضات الفكرية والسياسية، وأنها بتسكينها لبالي عن الدور القيادي لنساء العالم الثالث في تحرير النساء بشكل عام سوف تسهم في إعادة تعريف مفاهيم النسوية المعهودة لدي. باختصار، كنت أنتظر من فاطمة أن تكشف لي ليس فقط عن دورها بوصفها منظّرة مجددة في إطار الحركة النسائية السودانية، وإنما عن نجاح الاتحاد النسائي ونزاهته، مع أنني كنت –بالطبع– أتوقع أيضًا أن تعادل كفة أقوالها في هذا الاتجاه بنقد ذاتي وتقييم نقدي للمنظمة. ولكن فاطمة –كما يمكن أن نتوقع– لم تكشف لي إلا عن الجوانب التي وجدت في الكشف عنها أمرًا لائقًا استراتيجيًا، مما جعل من أسلوبها في عرض حكايتها أمرًا تمهلت أمامه.

كان للقائي بفاطمة فضل تسليط الضوء على عدد من القضايا المتعلقة باستخدام طريقة واحدة في مقاربة التاريخ الشفهي النسوي. فماذا نفعل –على سبيل المثال– حين لا تكون راويةُ التاريخ الشفهي "نسوية" حسب طرق فهم النسويات الغربيات لهذه الكلمة؟ ما المشاكل التي تبرز حين تستخدم الراوية أساليب في التواصل وفي العرض تترجمها المستمعة بوصفها أساليب "ذكورية"؟ أي كما في حالة فاطمة، ما المشاكل التي تظهر حين تكون الراوية "نسوية" من حيث الأيديولوجية والأهداف، ولكنها تستخدم منهجية أو مسارًا على النقيض من مذهب المستمعة (interviewer) في النسوية؟ وتزداد هذه المشكلة إزعاجًا إذا أخذنا في الحسبان كيف في مبادئ



التدريس (pedagogy) النسوية الغربية، وفي المنهجية والنظرية النسوية، غلب أن تهيمن **السيرورة** على **المحصلة**.

كان قد قيل لي في وقت سابق أن فاطمة لن توافق على قبول مقابلة مع أمريكية، وبخاصة أن موقفها العدائي تزايد نحو أمريكا بعد أن قوبل بالرفض طلبها تأشيرة دخول للولايات المتحدة في عام ١٩٨٥. ولذلك، جاءت موافقتها على المقابلة مثارًا لدهشتي وسروري. وكان لقاؤنا الأول عبارة عن محادثة غير رسمية؛ حيث منحتني فاطمة الإذن بأن أكون كاتبة سيرة حياتها. واتفقنا أن أطرح عليها بعض الأسئلة المبدئية لتكوين خلفية عامة، وأن أقوم بجمع المادة الحقيقية المطلوبة لكتابة سيرتها في رحلتي التالية إلى السودان. وحيث إنها وافقت كذلك على أن أجري معها أحاديث تتعلق بموضوع بحثي الجاري وقتها عن النساء وصعود التيار الإسلامي، فقد أعطيتها قائمة أسئلة واتفقنا على موعد للقاء في وقت آخر. عندما التقينا لإجراء المقابلة الرسمية، بدأت اللقاء بمحاولة أن أحكي لها عن نفسي بعض الشيء، متحريةً الصدق -ما في وسعي- عن تجاربي في السودان، وعن مواقفي السياسية وآرائي النسوية. أردت كذلك أن أحكي لها عما أراه في مشروع بحثي من نقاط ضعف وثغرات، ولكنها لم تبد اهتمامًا. قد تكون قد تحرت عني عبر أصدقائنا المشتركين، وعرفت ما يكفي لجعلها على استعداد للحديث معي، وربما أيضًا كان حديثي قد أعطاها من المعلومات القدر الذي شعرت أنه يكفيها.

بدأنا إذن جلستنا، ولم أتمكن إلا من طرح سؤال واحد فقط بخصوص توقيت قيام الديكتاتور العسكري السابق جعفر النميري بفرض الشريعة الإسلامية في عام ١٩٨٣، قبل أن تبدي في شيء من الاستنكاف إجابة تقليدية ليس فيها جديد، مفادها أن ذلك ما كان يمثل سوى فرصته الأخيرة للبقاء في السلطة، ثم اتخذت من السؤال مناسبة للانتقال إلى أجندتها الخاصة بأن خرجت بأسباب أخرى: "كانت تيارات المعارضة العامة قوية، لا سيما الإخوان المسلمون.. كان الإخوان قد فشلوا في ضم النساء التقدميات تحت مظلة الإسلام. وكان هذا هو السبب في فشلهم". بهذه الإجابة، وبدون أن تلتقط أنفاسها، شرعت في مناقشة إنجازات الاتحاد النسائي، وهو الموضوع الذي هيمن على بقية المقابلة.

على صعيد المحتوى، كان من الممكن أن تصبح مقابلة من ثلاث ساعات تحكي لي فيها المرأة التي تُعَدُّ التجسيد الحي للاتحاد النسائي عن هذه المنظمة، بطريقة تنطوي على تجربة زاخرة بما هو مفيد. غير أنني في بعض المجالات وجدت صعوبة في التعامل مع أساليب فاطمة التي لم أكن مستعدة لها، ولا سيما في ضوء سيرورة العمل التي كنت معتادة عليها. فهي لم تكن تعطي إجابات مباشرة على أسئلتي، وكانت لها أجندتها الخاصة التي تتحرك وفقًا لها، وربما كانت أيضًا تتعمد إعطائي معلومات مضللة، كما كانت عن قصد أو من دونه تحاول التلاعب



بعواطفي، وتبدو لها نبرة غير ديمقراطية أو نبرة وعظ وتعالٍ تجاه كثير من الشخصيات التي ذكرت أسماءها، من منافسات، وأخوات في المنظمة، ونساء من الطبقة العاملة أو الفلاحات. وفضلاً عن ذلك، بالرغم من أنني كنت قد سعيت إلى إرساء نبرة من النقد الذاتي أثناء نقاشي عن بعض الجماعات اليسارية والنسوية في الولايات المتحدة، لم يحدث أن صدر منها أي نقد ذاتي في أية لحظة. وجاءت إجاباتها تنزع إلى تعظيم إنجازات الاتحاد النسائي والحزب الشيوعي السوداني، بشكل استدعى إلى ذهني أسلوب الخطابة الذي تتميز به أدبيات المنظمتين. وفي حين كانت مطبوعات الاتحاد النسائي تزعم أنه صوت النساء العاديات، يتحدث باسمهن وإليهن، ظلت فاطمة تستخدم باستمرار "نحن" في إشارة إلى النساء المتعلمات عضوات الاتحاد، و"هن" في إشارة إلى النساء "المتخلفات": "بالرغم من أننا [نحن نساء الجبهة المتعلمات] نعرف ما هي احتياجات النساء، من الأفضل دائمًا أن نستمع إليهن يَذْكُرْنَها مع أنهن جاهلات".

في الواقع، كما يبدو من هذا الاستشهاد، كانت فاطمة تفصل نفسها –في أكثر الأحيان– عن أغلب نساء السودان الأخريات، كذلك حين كنا نناقش حركة حقوق النساء عام ١٩٦٥ ذكرت أنها كانت مع الاتحاد يؤيدان مبدأ الأجر المتساوي عن العمل المتساوي؛ بالرغم من أنه كان من المزمع تطبيقه فقط على خريجات الجامعة والمدرسات. وحين أقحمت جملة افترضت فيها "أننا" (هي وأنا وأية نسوية أخرى) لدينا موقف ناقد للذات تجاه الفشل في مد هذا الحق إلى نساء الطبقة العاملة والفلاحات، وأننا نرى هذا الموقف –بالطبع– مسألة اضطرارية يؤسف لها، ما كان منها إلا أن قابلت ما قلته بالتجاهل. وكانت فاطمة على العقيدة الآتية: "يجب أولاً أن نعلمهن [النساء العاديات]. وإن لم يقتنعن بذلك، فليس بوسعي أن أفعل ذلك نيابة عنهن". وأشارت إلى لجوئها إلى الحيل حتى تدفع النساء للقيام بشيء ما، من قبيل أن تنظم لهن دروسًا في الحياكة والتفصيل حتى يتعلمن مبادئ القراءة والكتابة.

وبالرغم من تكرار إثارتها لذكر "قضايا المرأة" فلم يحدث أبدًا أن وضحت المقصود بالكلمة؛ حتى وهى تناقش الانشقاقات داخل المنظمة حول "قضايا المرأة" مقابل "السياسة القومية"، ولا وضعت أبدًا موضع السؤال هذا التعارض المفترض بين الشقين. وطبقًا لفاطمة، كان ثمة نساء داخل الاتحاد لا يجدن عمل المرأة في السياسة القومية أمرًا لائقًا، أما هي فكانت تنتمي إلى الفصيلة التي تحث على مشاركة النساء في الحركة السياسية القومية. وحين طلبت منها أن تعطي تعريفها "لقضايا المرأة"، ما كان منها إلا أن تجاهلت السؤال.

اتخذت فاطمة –على الأقل خلال المقابلة– موقفًا غير نقدي إزاء الحزب الشيوعي السوداني، من حيث علاقته بالاتحاد النسائي. وقررت عدم وجود تناقضات بين الحزب والاتحاد أو اختلافات حول قضايا النساء، وأن الاتحاد مستقل تمامًا، وأن



نساء الحزب لم يخلطن –بالمرة– بين شئون الحزب وشئون الاتحاد. وألمحت إلى خلاف داخل الحزب غادرت في إطاره بعض النساء الحزب، ولكنها لم تشأ أن تشرح سبب الخلاف. وبينما كان من الممكن تفهم بعض أسباب مراوغتها فيما يخص الحزب الشيوعي، كنت قد اخترت بعناية الأسئلة التي أطرحها عليها؛ بحيث لا تتعارض مع اعتبارات استراتيجية في تنظيم الحزب.

وبالرغم من أن نشاط الحزب لم يكن محظورًا وقت المقابلة –وأن قياداته كانت معروفة للجميع– أغفلت فاطمة ذكر زميلاتها، حتى حين كنت أستحثها على ذكر أسماء أعرفها لكي أصل إلى فهم ديناميات النشاط والعلاقات داخل الاتحاد. فقد كانت تستخدم "نحن" في وصفها لإحدى المظاهرات أو الانتخابات أو لوفد ما، ولكن دون أن تفصح عن الهويات التي تشير إليها كلمة "نحن". وحين نسبت لنفسها معظم فضل الزعامة في كل الأحداث الحاسمة، حتى وهى تحكي عن فترات كانت وقتها داخل السجن أو رهن الإقامة الجبرية، فقد كان في ذلك تقليل من شأن دور شخصيات أخرى بالغة الشهرة والأهمية. وحين سألتها إنْ كان ثمة كوادر جديدة صاعدة كانت إجابتها بالنفي ولغتها الجسدية لا تسمحان بأي اعتراض من جانبي، وتجاهلت فاطمة الملحوظة التي أبديتها عن وجود عديد من الوجوه الشابة كنت قد شاهدتها خلال مناسبةٍ عَقَدَهَا اليسارُ منذ فترة قصيرة. وأخيرًا، حين سألتها إنْ كان ثمة شريحة جديدة، لا سيما من بين العضوات الشابات في الاتحاد النسائي، تنادي بأفكار جديدة وتدفع المنظمة في اتجاه مختلف، ردت بأن وصفت الرعاية الفائقة التي تشمل بها الأعضاء الجدد، من قبيل حرصها على اصطحاب العضوات الشابات إلى بلدات أخرى حيث تلقي خطاباتها وتترك لهن حرية التعبير عن أفكارهن وآرائهن.

وفيما يخص "منافساتها"، وما يخص مسألة الانشقاقات داخل الحزب، لم تبد فاطمة إقرارًا بالاختلافات الشرعية أو تقبلها؛ بل فعلت ما وجدته يشكل هجومًا شخصيًا على منافساتها بالاسم، أو أبدت استخفافًا أو ذمًا في العضوات اللواتي لهن رؤية أخرى لقضايا النساء. فقد تحدثت بمرارة –على سبيل المثال– عن الأموال التي منحتها الحكومة السودانية وبعض الوكالات الأجنبية إلى عائلة البدري (التي يدير أفرادها جامعة الأحفاد للبنات ويُعَدُّون من الليبراليين المناصرين لحقوق النساء) من أجل دعم العمل في قضايا النساء، متهمةً إياهم بالخطأ في اختيار القضايا واستراتيجيات العمل، وبالاستيلاء على أموال المنح لأنفسهم. وعلى المنوال نفسه، حكت كيف عارضت عضوتان في الاتحاد –في عام ١٩٦٥ حين كان الاتحاد يضع البرنامج السياسي لحقوق النساء– الدعوة إلى منح المرأة فترة أربعة شهور كأجازة وضع مطالبتيْن بأسبوع واحد فقط، وحين حاولت أن أدفعها إلى الاستفاضة في شرح حجج العضوتين –وهن من النسويات المعروفات– لم تفعل فاطمة إلا العزف على



لحن كثيرًا ما كررته عن أن مثل هؤلاء النساء لم يكن أكثر من مغفلات يسيطر عليهن الرئيس جعفر النميرى.

كانت فاطمة تلجأ كثيرًا إلى هذه الطريقة من إطلاق النعوت في التعامل مع خصومها السياسيين، فقد استخدمت مثلاً لقب "الأخوات المسلمات" (أي عضوات في تنظيم الإخوان) للإشارة إلى أسماء بعينها لنساء ليبراليات، فيما يعني أنهن من التيار الإسلامي الأصولي أو من التيار السياسي الرجعي. وحين أبديت دهشتي إزاء استخدامها هذه النعوت في الإشارة إلى امرأة معروفة من أصحاب الاتجاهات الديمقراطية، لجأت فاطمة إلى المراوغة قائلةً "بأنها لم تكن قد انضمت تمامًا إلى التنظيم فى ذلك الحين". وبتفكيك هذه العبارة، استنتجتُ أن فاطمة كانت تحاول الإلماح إلى أن تلك المرأة كانت من الأخوات المسلمات في سريرة نفسها حتى في ذلك الزمن، وإنْ لم تنضم صراحةً إلى صفوف تلك المنظمة الأصولية إلا فيما بعد، بيد أن أيًا من الأمرين لا يبدو لي وارد الحدوث.

لا تقتصر المعلومات المضللة التي تعمدت فاطمة –فيما يبدو أن تعطيني إياها– على هذه الأمثلة فحسب، فقد حاولت أيضًا التعتيم على النواحي الإيجابية في دستور ١٩٧٣ (في عهد النميري)، وسعت إلى تبرير اختيار الاتحاد للنضال في سبيل الحقوق السياسية، معطيًا إياها الأولوية فوق الحقوق الاقتصادية (إنْ كان يجوز الفصل بينهما)، بدعوى أن "غالبية النساء من ربات البيوت". وقد أثار قولها استغرابي وبخاصة أني لم أكن أتوقع من أبرز نسويات السودان أن تدلي بمثل هذا القول عن دور النساء الاقتصادي في السودان، حيث كل امرأة من النسويات السودانيات وكل شخص من المهتمين (أو المهتمات) بالسودان لديه إلمام بوجود نسبة مرتفعة من النساء العاملات بالزراعة، واللواتي يوظفن في الصناعات المنزلية الصغيرة (cottage industries)، أو يعملن على مقربة من منازلهن، أو يقدمن خدمات شخصية، لا تدخل في الإحصائيات.

ولعل فاطمة قد افترضت أن لي آراءً ذات وجهة معينة، بوصفي قادمة من الغرب، في مسألة ختان الأنثى، ولهذا أثارت ذكر هذه المسألة عدة مرات –بنبرة دفاعية– رغم أنني أتبع سياسة عدم مناقشة هذا الموضوع إطلاقًا في الولايات المتحدة، وأيضًا في السودان إلا إذا دُعيت إلى ذلك. قالت فاطمة إن "الختان يمثل العَرَض وليس المرض"، وعادت مرة أخرى إلى ذكر التعليم بوصفه حلاً لمشكلة الختان على المدى البعيد، وأبدت نقدًا شديدًا تجاه جميع النساء والجماعات النسائية العاملة على استئصال هذه العادة (مثل عائلة البدري المذكورة آنفًا). وقالت إن المشكلة قد أحيطت بالمغالاة على أيدي "قوى خارجية" (أي نسويات من الغرب)، ما أبديت حوله اتفاقي معها، بوصفي –أنا نفسي– أدعو إلى ترك هذه القضية ليتناولها أهل السودان، لا أحد غيرهم. وقد ساقت فاطمة حجة تؤسس أولوياتها: "إذا نظرنا



إلى نسبة النساء اللاتي يلقين حتفهن بسبب الختان أو أثناء الولادة نجدها نسبة بسيطة للغاية، ولكن إذا نظرنا إلى عدد النساء اللاتي يمتن من الجوع، نجد نسبتهن كبيرة للغاية. أي الأمرين أهم إذن؟". وبالرغم من أنني أبديت ما يوضح موافقتي، لم تلتفت فاطمة إلى ذلك، بل واصلت كلامها، كما لو أنني كنت أبدي اعتراضي.

بدا لي موقف فاطمة –على وجه العموم– إزاء "الثقافة التقليدية"، سواء كان ذلك في كتاباتها أو كان خلال مقابلتي معها، بدا لي يحمل تناقضًا. فقد كرست الكثير من وقتها وجهدها لشجب مسألة الزار، وهو طقس يمارس لطرد الأرواح الشريرة ولا يبدو فيه ضرر. وحين عرضت أفكاري عن الزار، ذاكرةً أن بعض النسويات يرين هذا الطقس شكلاً من أشكال المقاومة وممارسةً تعبر عن تضامن النساء، لم تبد فاطمة اهتمامًا.[٢٣] وبينما أشارت خلال المقابلة– وكذلك في كتاباتها– إلى ضرورة أن يقوم الاتحاد النسائي بمكافحة العادات التقليدية من قبيل الزار، جاء موقفها مختلفًا تجاه الإسلام، الذي قد يَعُدُّه البعض أمرًا ينتسب أيضًا إلى "الثقافة التقليدية". ففاطمة تحسب قرار الحزب الشيوعي السوداني والاتحاد النسائي في الخمسينيات بالتعايش مع التوجه الإسلامي، بوصفه استراتيجية بالغة الفاعلية، و"عملاً عبقريًا" أدى إلى إنقاذ هاتين المنظمتين. فلأنها تعد الإسلام شأنًا شخصيًا، تعتقد أنه "ليس ثمة تناقض بين نضال [النساء] ومقاصد الإسلام الحقيقية"، غير أن محصلة هذا الموقف أن الاتحاد النسائي لم يجعل من تغيير قوانين الأسرة والأحوال الشخصية هدفًا له؛ بالرغم من تقييدها للنساء، الأمر الذي تقرُّ به فاطمة بسهولة، وذلك لأن هذه القوانين "وثيقة الارتباط بالدين".

غاب عن النقاش حول الثقافة الإسلامية أيْ مناقشة حول العناصر الموجودة في الإسلام –مثل بعض جوانب شرع الأحوال الشخصية– التي يمكن استخدامها لتحرير النساء في مقابل العناصر التي قد تستخدم في قهرهن. ولست بصدد الإيحاء بأن فاطمة ليست واعيةً بما يحيط دور المرأة في الإسلام من تعقيدات، وإنما فقط أردت الإشارة إلى أنها ترى –فيما يبدو– حكمة استراتيجية في تبني موقف غير ناقد **علانية**. وفيما يبدو، ينطبق على المقابلة معي شروط العلانية. تمثلت إحدى معضلاتي –سواء كان ذلك بالأمر اللائق أم لا– في كوني قد وضعت في خانة المستمعة فحسب، فقد بدا أنه ما من أثر يُذْكَرُ تَرَتَّبَ على كوني أختًا في النسوية، من بلد تموج بحركة نسائية نشطة، ويسارية، على دراية بالسودان وأتعاطف مع الحزب والاتحاد.

خلاصة

لقد تطلبت تجربة إجراء مقابلة مع فاطمة نوعًا من التفكيك له شقان: أحدهما شخصي يستند إلى تجاربي والآخر تحليلي. على الصعيد الأول، بدأت أخشى من



اضطراري إلى فرض شيء من الرقابة على ذاتي وأنا أتولى الكتابة عن فاطمة أحمد إبراهيم، لئلا يصبح مسردي النقدي عن المقابلة بمثابة نوع من الغدر أو الخيانة. فكيف لي أن أتخذ موقفًا نقديًا من واحدة كنت دائمًا أكنُّ لها أجل الاحترام، وهي شخصية لها مثل هذه الأهمية في التاريخ السوداني؟ وفضلاً عن ذلك، كانت فاطمة ودودة ومهذبة وكريمة؛ إذ منحتني ساعات عديدة من وقتها من أجل ما قد يكون بالنسبة لها مشروعًا مجردًا، بعيدًا عن أرض الواقع، بينما تنهمك هي في العمل الحقيقي المعني بالإبقاء على حياة النساء، في سياق أوضاع الفقر في العالم الثالث.

لم ترَ هؤلاء النسويات السودانيات القليلات اللاتي ناقشت معهن أمر تلك المقابلة داعيًا لعذابي بشأنها، واستحثثنني على أن أستخدمها لإثارة النقاش حول الاتجاه الذي يأخذه الاتحاد النسائي. غير أنه كانت لي تجربة سابقة مع نسويات سودانيات قمن بتشجيعي على نشر رأي نقدي مبني جزئيًا على أساس من معلومات أعطينني إياها، ثم إذا بهن "يتخلين عني" إذ تم النشر بالفعل، فبدأت أفهم كيف يمكن أن يتم استخدام المرء بوصفه وسيلة لإخراج آراء نقدية في مسائل معينة إلى الحيز العلني دون أن يمثل دور الحث على النقد ضمانة ضد الهجر والتخلي. وحين يجد المرء نفسه في هذا الوضع يتولد لديه شعور بأن موقفه يوحي لا بعدم اللياقة السياسية وحسب، وإنما أيضًا بغدره بالسودانيين. ومع ذلك، أظل أرى في الاعتناء بمصالحي وبالأجندة التي لدي –وحدها– ما يحمل نوعًا من النزعة اللاأخلاقية على أفضل تقدير.

إن اتباعَ الأجندة الشخصية التي تخص المرء مسألةٌ قد تعني بالتأكيد انتفاء سيرورة التمكين والتأهيل لدى كاتبة السيرة/المُأوِّلة/المُيَسِّرة النسوية. وقد وجدت أن أحد الحلول الممكنة لهذه المعضلة يتمثل في الإقرار بوجود اختلاف بيني وبين فاطمة من حيث نوع الأجندة وشكل النسوية التي نعمل بها، ثم في السعي أيضًا إلى التخفيف من حدة النقد فيما يخص مضمون المقابلة عن طريق تولي عملية نقد ذاتي مباشر وضمني في آنٍ واحد. وفي الواقع، يحدوني الأمل أن تتم قراءة هذه المقالة بأكملها بوصفها تنطوي على نقد للذات، وكذلك بوصفها مراجعة نقدية لبعض جوانب النسوية الغربية، وعلى وجه التحديد هيمنة "السيرورة". غير أنه من ضمن المشاكل الخطيرة التي تحيط بهذا التأمل الذاتي –وبخاصة مَن كان (أو كانت) ينخرط في حوارات ومساعٍ نحو إزاحة الغرب من نقطة المركز– هو أن الباحث (أو الباحثة) الغربي الأبيض يضع نفسه –مرة أخرى– في نقطة المركز، أما الراوي (أو الراوية) المنتسب إلى العالم الثالث فيتم تهميشه.

ثمة مجال مهم من مجالات نقد الذات يتعلق بتوقعاتي وافتراضاتي "النسوية"، فلأنني أنا وفاطمة نسويتان لنا الخلفية العامة نفسها (أي أننا مدرّستان من الطبقة



المتوسطة وناشطتان يساريتان)، ولأن أجندتينا تتساويان في خطوطهما العريضة -ألا وهى تحرير النساء وتيسير قيام الثورة الاشتراكية السودانية- لهذا افترضت -مخطئةً- وجود قدر أكبر من الوحدة في القضايا الرئيسة. فالمحصلة النهائية لما أقدمت عليه فاطمة من إعطائي إجابات مستحسنة اجتماعيًا -أو لائقة سياسيًا من وجهة نظرها- وسواء كان ذلك محاولة منها أن تستخدمني في تلميع صورتها وصورة الحزب الإعلامية، أو كان ذلك بمثابة رؤيتها الصادقة للتاريخ، فالمحصلة هي عبارة عن مقابلة لم تقم فيها بأكثر من وصف للحظات المجد في تاريخ الاتحاد النسائي ووصف مبادراتها -هي- الإيجابية. والنتيجة أنه قد تم إعطائي صورة عن حياتها وتاريخها في النشاط العملي، تخلو من أية تناقضات، وأية أخطاء، وأية لحظات ضعف إنساني، باختصار سردية بطولية.[٢٤]

كان مرامها -إذن- أن تقنعني بنبل قضيتها والدور الحيوي الفعال الذي لعبته فيها، وذلك لكي تحمل كتابتي عنها هذه الصورة على وجه التحديد، في حين كان هدفي أنا -بطبيعة الحال- أن أجري بحثًا ليست هي سوى إحدى مصادره. قد يبدو هذا التأويل الـــمتشكك متعارضًا مع العقيدة النسوية التي يتمثل شعارها في العمل البحثي **من أجل** النساء، غير أن أي ادعاء آخر من جانبي لن يبدو لي سوى ادعاء كاذب. كنتُ أيضًا أبحث عن معلومات تساعدني على الإلمام بالدور الطليعي الذي أؤمن أن نساء العالم الثالث يمكنهنلعبه في تحرير النساء في كل مكان. وبصفتي ناشطة نسوية، أعتبر نفسي -أنا الأخرى- صاحبة قضية؛ بيد أنه كان ضربًا من التطاول من جانبي أن أتصرف على أساس أنني أشترك معها في القضية **نفسها**، الشيء الذي جعلني أنتظر منها أن تراه، وأن تشهد بدوري في تلك القضية.

فضلاً عن ذلك، افترضتُ أن لدينا -أنا وهي- "الجمهور" نفسه، وهو جمهور التيارات اليسارية والنسوية، ولكن الموقف كان أكثر تعقيدًا في الواقع من حيث الاختلاف في جمهور السامعين. فقد كان على فاطمة- أثناء تبادل الحوار بيننا- أن تأخذ بعين الحسبان سمعتها السياسية/المهنية، كما فعلت أنا. فهي كانت تحمل على كاهلها عبء توقعات الحزب منها، وكان عليها أن تأخذ بعين الحسبان مَن هم الذين سيطلعون على المقابلة. كانت كل واحدة منا مطالبة بأن تكون على وعي بما يمكن أن ينتظره الآخرون من هذه المقابلة: فلا بد أن الاتحاد والحزب معًا يود -كلاهما- أن يخرج من هذا الموقف "صاغ سليم"، ولا بد أن قراء بحثي يريدون تقييمًا نقديًا. كنا -أنا وهي- نتولى حماية السمعة السياسية الخاصة بآخرين، هي تضع في حسبانها رؤوس الحزب وأعضاء الاتحاد، وأنا أهتم بمراعاة بعض النسويات السودانيات من اليساريات اللاتي كان لي سنوات وأنا على ارتباط بهن.

في حالة هذه المقابلة، كان البعدان المتعلقان بالعمل التفاعلي وبالتفاعل بين الذوات -كلاهما- يمران عبر مفاهيم متباينة عن التواضع، عن السلطة المرجعية،



عن تعرية النفس، عن معنى أن يكون المرء "صادقًا وأمينًا"، عن دور "التظاهر"، وعن الظرف الذي من المقبول فيه "استخدام" شخص آخر. فضلاً عن ذلك، في حالة الحوار بين شخص من الطرف المقهور وشخص يمثل الطرف القاهر –حتى ولو كان الشخصان من النسويات– قد ترجح كفة الأهداف "القومية" على تلك "النسوية"، ولو بصورة مؤقتة، كما أنه من المؤكد أن المحصلة قد ترجح كفتها على السيرورة. فلعل لفاطمة العذر في أن تستخدمني، في أن تَعُدَّني لا وجود لي، في أن تنظر إلي بوصفي شيئًا، قناةً تدفع عبرها قدمًا قضية قضت عمرها تعمل في سبيلها. وأنا، بالرغم من الذنب الذي أحمله بصفتي من البيض، وبالرغم من دوري الذي قد يعد –لا محالة– استعماريًا، لعل لي عذرًا في أن أشعر بأن عواطفي المؤمنة بالمساواة بين البشر، هي ومذهبي المعين في السيرورة النسوية، قد تم انتهاكهما على نحوٍ ما.

من الواضح أن خيبة الأمل التي ساورتني كان منبعها توقعاتي المبالغ فيها، وكذلك الفهم الذي لدي عن معنى "السيرورة النسوية". ولعل منبعها أيضًا ما كان ماكثًا في نفسي من غطرسة بفضل نظرة الآخرين إليّ بوصفي منتمية إلى الداخل. لم تكن فاطمة سوى شخص غريب عني، وما كنت إلا كذلك بالنسبة إليها، ومع ذلك فقد أردت منها الاعتراف نفسه بي الذي وجدته من غيرها في الماضي، بوصفي لم أكن مجرد **أية** مستجوبة أو باحثة؛ بل واحدة تم منحها عضوية شرفية، وقضت ثلاثين عامًا تجري أبحاثها في السودان.

ثمة مسألة أكثر تعقدًا والتفافًا إلى حد ما، ألا وهي مسألة الوضع الطبقي. تنتمي فاطمة إلى طبقة متميزة إنْ لم يكن اقتصاديًا فعلى الأقل من حيث مكانتها الاجتماعية التقليدية. فلعلها عَدَّتني من أصحاب الامتيازات بصفتي أستاذة أمريكية، وبصفتي بيضاء، وبصفتي المستعمر الجديد، الطرف المستغل، إلا أنني في الواقع أنحدر من الطبقة العاملة. من ناحية أخرى، كان انتسابي إلى اليسار الأمريكي له أثره، إذ إنه من الناحية السياسية الخالصة ظلت إحدى مشكلاتي الدائمة مع اليساريين (أو اليساريات) السودانيين تتمثل في ازدرائهم اليسار الأمريكي.

على الصعيد التحليلي، يمكن النظر إلى تجربتي في مقابلة شخصية من الشخصيات البارزة والمتميزة في السودان، بصفتها تجربة تلقي الضوء على العيوب الموجودة في بعض الأفكار النسوية الغربية حول المنهجية. إذ إن مسألة إيثار السيرورة على المحصلة قد تحدث تأثيرًا عميقًا في أعمالنا البحثية، أي في قدرتنا على خلق أي قدر من المسافة، فضلاً عن تأثيرها في تقييم حياة الراوية بوصفها منفصلة عن حياتنا، وفي اتخاذ موقف نقدي دون أن نعطيه صبغة شخصية. ربما يصلح الاعتماد على التماهي النسائي التفاعلي، وعلى سلطة التجربة المشتركة، في مواقف أو أوضاع بعينها، ولكنه من الجائز جدًا أن ثمة تناقضًا بين تولي عملية تيسير تكون فيها امرأة من النساء هي الراوية لقصة حياتها بنفسها –أي هي التي



تحتل دائرة الضوء- وبين طبيعة السيرورة التفاعلية (the interactional process). وحتى نضع هذا الكلام في السياق السوداني، لا يصح للمستجوبة/كاتبة السيرة، حين تتواجد فوارق طبقية و/أو فوارق عنصرية، أو حين تمثل المستجوبة المستعمِر وتمثل الراوية المستعمَر، أن تطالب "بوقت متساوٍ"، أو أن تنتظر الاعتراف نفسه بها.

فهل من المنطقي أن أنتظر -أنا النسوية الغربية البيضاء المستجوبة لامرأة سودانية- منها أن تراني وأن تعاملني كما أرى نفسي، في حين أنني قد أمثل بالنسبة إليها طائفة من فئات أخرى كثيرة؟ ومع ذلك، إنْ عدنا إلى السؤال المثار في مقدمة هذه المقالة، هل بوسع أية كاتبة سيرة أن تتجنب فرض واقع ما، انتهينا إليه؟ إنْ كنا ملتزمات بنظرية معينة، ومنهجية معينة، وكنا منخرطات في الممارسة العملية، هل من الصدق أن نكون أو أن نفعل شيئًا عدا ذلك؟ ومع ذلك، إنْ حاولنا -على الجانب الآخر- في موقف مثل الذي وصفته أعلاه، أن نتصرف بوصفنا أكثر من مجرد قنوات لنقل حكاية الراوية، أي بوصفنا -مثلاً- مؤولات، أو محاورات، أو حتى شريكات في الجرم، هل معنى ذلك أننا نمارس إمبريالية ثقافية؟ إن جزءًا كبيرًا مما تقوم به باحثات (أو باحثو) الأنثروبولوجيا "في الحقل الميداني" قد جرى التخطيط له أو سبق إعداده إلى حد كبير، بما في ذلك هذا المنهج بارز المكانة، الذي يشار إليه بـــ"الملاحظة بالمشاركة". ومع ذلك، فقد أعادت بعض النسويات تعريف المقابلة بوصفها شيئًا أشبه ما يكون بمنهج "الملاحظة بالمشاركة"، فالمستجوبة تهيئ -أو تخلق- موقف المقابلة، ثم تشارك فيه. تُعَدُّ الكينونة (being) والفعل (doing) مسألتين مهمتين بالنسبة إلى الراوية ومؤولتها النسوية على حد سواء، إلا أنه من الجائز أن ذلك القدر من المسافة الضئيلة -وإن ظلت مهمة- والتي هي مطلوبة في حالة منهج الملاحظة بالمشاركة المعتاد -يقي الباحثة الآخذة بمنهج التفاعلية والتفاعل بين الذوات في تأويلها لحياة امرأة غيرها، حيث يقيها من أن تكوّن افتراضات خاطئة عن المساحات المشتركة أو الهموم المتبادلة. وفي الوقت نفسه، تبقى الحميمية، و"الذاتية المشتركة" في سياق "المقابلة النسوية"، تبقى -في أغلب الأمر- مسألة اصطناعية مؤقتة، محبطة للتوقعات، ومن الممكن أن تؤدي إلى خلق توترات بين أشكال من النسوية مختلفة فيما بينها.

إن "حلمي بلغة مشتركة"[٢٥] هو حلم قد حطمته هذه المقابلة، غير أنه ربما كان ذلك مبعثه أنني على الرغم من استدعائى لشكل من أشكال "النسوية"، نسيت فى الوقت نفسه شيئًا من الأنثروبولوجيا والسياسة والتاريخ.



الهوامش

[١] Ann Oakley, "Interviewing Women: A Contradiction in Terms," in *Doing Feminist Research*, ed. Helen Roberts (London: Routledge and Kegan Paul, 1981) 30-61

[٢] استخدم السودانيون مصطلح "التيار الإسلامي" عام ١٩٨١ لوصف الحركة الساعية إلى أسلمة الدولة السودانية، بما فيها تطبيق الشريعة الإسلامية.

[٣] عبارة "تناقضات ظاهرية وتوقعات" مستعارة من المقالة الآتية:
John Middleton, *The Study of the Lugbara: Expectation and Paradox in Anthropological Research* (New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1970)

[٤] Sondra Hale, "The Nature of the Social, Political, and Religious Changes among Urban Women: Northern Sudan," *Proceedings of the Third Graduate Academy of the University of California, UCLA, April 11-12, 1965* (Los Angeles: UCLA Graduate Student Association, 1966) 127-40.
بالرغم من أن هذه المقالة ظلت لسنوات طوال تمثل الدراسة الوحيدة عن نساء شمال السودان الحضريات، وبالتالي يتم الاستشهاد بها كثيرًا، فإنني كثيرًا ما استخدمتها بوصفها درسًا في المركزية الأوروبية.

[٥] Kathleen Gough, "Anthropology: Child of Imperialism," *Monthly Review* 19, no. 11 (1967): 12-27; Wendy James, "The Anthropologist as Reluctant Imperialist," in *Anthropology and the Colonial Encounter*, ed. Talal Asad (London: Ithaca Press, 1973) 41-69.

[٦] من أجل قائمة مراجع جيدة لهذه المراجعات النقدية، انظر/انظري:
Peter Forster, "A Review of the New Left Critique of Social Anthropology," in Asad, ed., *Anthropology and the Colonial Encounter*, 23-38.

[٧] المصدر نفسه. انظر/انظري أيضًا في المجلد نفسه:
Abdel Ghaffar M. Ahmed," Some Remarks from the Third World on Anthropology and Colonialism: The Sudan," 259-70.

[٨] "ظل باحث الأنثروبولوجيا رجلاً هامشيًا على مدى الجزء الأعظم من تاريخ الأنثروبولوجيا.... فكان في كل الأوقات تقريبًا يتبدى كما لو أنه هامشي بالنسبة إلى المجتمع. وبالنسبة إلى أفراد عائلته كان يمثل الشخص "الغريب الأطوار بينهم"

[٩] هذا المصطلح مقترض من المصدر الآتي:
Dell Hymes, ed., *Reinventing Anthropology* (New York: Vintage, 1972).

[١٠] انظر/انظري على سبيل المثال:
Laura Nader, "Up the Anthropologist-Perspectives Gained from Studying Up," in Hymes, ed., *Reinventing Anthropology*, 284-311.

[١١] مثلاً Bob Scholte, "Toward a Reflexive and Critical Anthropology," in Hymes, ed., *Reinventing Anthropology*, 430-57. في عام ١٩٦٨ تم نشر أوراق حلقة دراسية عن المسئوليات الاجتماعية في قسم خاص من مجلة: *Current Anthropology* 9, no.5 (1968): 391-436. انظري في هذا القسم المصدر الآتي على الأخص: Gerald Berreman, "Is Anthropology Still Alive?," 391-96، وأيضا انظر/انظري: "'Bringing It All Back Home': Malaise in Anthropology," in Hymes,ed., *Reinventing Anthropology*, 83-98.



[12] كنت بحلول السبعينيات قد أصبحت على دراية بالموقف النقدي اليساري الداعي إلى مبدأ النسبية الثقافية (مثلاً Hymes, ed., *Reinventing Anthropology*)، بيد أن هذا النقد أصبح فيما بعد أبلغ وأكثر إحكامًا على يد النظرية والأيديولوجية النسوية.

[13] بلغ هذا الاختيار الأخلاقي ذروة درامية حين عدت إلى الولايات المتحدة في ١٩٧٢، ووجدت رسالة من وزارة الداخلية السودانية تطلب مني نسخة صوتية و/أو مفرغة كتابيًا من المقابلات التي أجريتها مع سبعة وستين رجلاً وامرأة من أهل النوبة. وقد تجاهلت هذا الطلب مخاطرةً بألا تسمح لي الحكومة السودانية بممارسة العمل البحثي بعد ذلك في السودان.

[14] أتناول هذه العمليات بشيء من التفصيل في رسالة الدكتوراه التي أعددتها، بعنوان:

The Changing Ethnic Identity of Nubians in an Urban Milieu: Khartoum, Sudan (Anthropology Department, University of California, Los Angeles, 1979), 35-40.

[15] من الجائز أنه بحلول السبعينيات أصبحت الكتابة أو الحديث بشكل شخصي عن تجارب المرء في العمل الميداني من الممارسات المعتادة، مثل:

Paul Rabinow, *Reflections on Fieldwork in Morocco* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1977); Rosalie Wax, *Doing Fieldwork: Warnings and Advice* (Chicago: University of Chicago Press, 1971); Jean Briggs, *Never in Anger* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970); Peggy Golde, ed., *Women in the Field: Anthropological Experiences* (Berkley, Calif.: University of California Press, 1970); Middleton, *The Study of the Lugbara*; Powdermaker, *Stranger and Friend*; David Maybury-Lewis, *The Savage and the Innocent* (Cleveland, Ohio: World Publishing Company, 1965); وكما تمت مناقشته في مقالة نقدية كتبها Dennison Nash and Ronald Wintrob, "The Emergence of Self-Consciousness in Ethnography," Current Anthropology 13 (1972): 527-42.

ولكن في عام ١٩٥٤ حين قامت باحثة الأنثروبولوجيا لورا بوهانان Laura Bohannan بالكتابة على نحو له صبغة شخصية، لم تشعر فقط أنها مضطرة إلى إخفاء شخصيتها واللجوء إلى اسم مستعار، وإنما قامت كذلك بتحويل مسردها إلى عمل خيالي. ولقد كان لتجربتها هذه في طمس هويتها– بوصفها أمريكية وإغراق نفسها في ثقافة التيف Tiv النيجيرية إلى درجة أنها كادت "تفقد شعورها بنفسها" –وقع في نفسي أشبه بوقع رواية رعب، فقد كنت عبارة عن طالبة جامعية تبدأ دراستها في قسم الأنثروبولوجيا في الستينيات. انظر/انظري:

Elenore Smith Bowen, pseud., *Return to Laughter* (New York: Harper & Row, 1954).

[16] في عام ١٩٥٠ أدخل ميشيل لاريس Michel Leiris مفهوم "مواجهة الكتابة بكتابة أخرى" "writing back" في سياق مقالته: "L'ethnographe devant le colonialism," *Les Temps Modernes* 58. وقد تم إحياء هذا التقليد على أبلغ نحو على يد إدوارد سعيد في كتابه بعنوان **الاستشراق** (*Orientalism* (New York: Pantheon, 1978، انظر/انظري كذلك:

James Clifford, *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature, and Art* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988), 256.

وقد جرى في عهد أقرب استكشاف موضوع "مواجهة الكتابة بكتابة أخرى" على يد جاياتري سبيفاك من بين آخرين. انظر/انظري:

Gayatri Spivak, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* (London: Methuen, 1987); Bill Ashcroft et al., *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post Colonial Literatures* (London: Routledge, 1989); and Homi K. Bhabha, ed., *Nation and Narration* (London: Routledge, 1990).



[17] كتبت سهير مرسي عن هذا الموضوع بشكل مقنع وقوي، انظر/انظري:

Soheir Morsy, "Toward the Demise of Anthropology's Distinctive Other Hegemonic Tradition," in *Arab Women in the Field: Studying Your Own Society*, ed. Soraya Altorki and Camillia El-Solh (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1988); 69-90

[18] Renate Duelli Klein, "How To Do What We Want To Do: Thoughts about Feminist Methodology," in *Theories of Women's Studies,* ed. Gloria Bowles and Renate Duelli Klein (London: Routledge and Kegan Paul, 1983), 94-95 and 98; Marcia Westkott "Feminist Criticism in the Social Sciences," *Harvard Educational Review* 49 (1979): 422-30. وليس ذلك ببعيد الشبه عن عمل باولو فرير:

Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed* (New York: Seabury Press, 1970).

[19] أجريت هذه المقابلة، التي تمت باللغة الإنجليزية، يوم ١٢ يوليه ١٩٨٨ في مدينة أم درمان بالسودان. جميع الاستشهادات تم أخذها من هذه المقابلة.

[20] Eric Rouleau, "Sudan's Revolutionary Spring," *Middle East Report* 15 (1985): 4.

دولورس إيباروري جوميز Dolores Ibarruri Gomez, (١٨٩٥-١٩٨١) المعروفة باسم الباسيوناريا، اشتهرت بوصفها زعيمة ثورية في الحرب الأهلية الأسبانية، وكانت تمثل الشجاعة وروح الإقدام.

[21] في يونيه ١٩٨٩ وقع انقلاب عسكري جديد أطاح بالحكومة المنتخبة ديمقراطيًا وحل مجلس عسكري في مكانها، وتم حظر جميع الجماعات السياسية والنقابات المهنية، واعتبار كافة الاجتماعات السياسية خارجة عن القانون. انظر/انظري:

Alan Cowell, "Sudan's New Rulers to Press for End to Civil War," *The New York Times*, 2 July 1989: 1; and Andrew Buckoke, "The Military Seizes Power in Troubled Sudan,"*The London Times*, 1 July 1989: 7.

كما جرى القضاء على اليسار خصوصًا، مما يعني بالطبع أن الاتحاد النسائي والحزب الشيوعي السوداني قد تم حظرهما من جديد.

[22] Sondra Hale, "The Wing of the Patriarch: Sudanese Women and Revolutionary Parties," *Middle East Report* 16 (1986): 25-30.

تجدر الإشارة إلى أن نساء اليسار السودانيات تناقشن معي، ليس حول مسائل نظرية أو أيديولوجية، وإنما عن أهمية كتم الانتقادات الموجهة لليسار "داخل البيت"؛ وذلك إلى أن تقوى شوكة الحزب اليساري السوداني والاتحاد النسائي من جديد. ينبغي التنويه إلى أن النسويات اليساريات في الغرب، قد نفذ صبرهن في هذا العقد الأخير على الأخص، إزاء العلاقة بين الماركسية والنسوية، وإزاء نوع استجابة المنظمات اليسارية إلى الأفكار النسوية. انظر/انظري على سبيل المثال:

S. Rowbotham, L. Segal, and H. Wainwright, *Beyond the Fragments: Feminism and the Making of Socialism* (London: Merlin, 1979).

ومن أحدث الأعمال التي تتناول هذا الموضوع بالاستكشاف:

. Promissory Notes: Women and the Transition to Socialism, ed. S. Kruks, R. Rapp, and M. Young (New York: Monthly Review Press, 1989).

وفي حين أن موقفي النقدي هنا يتفق مع خطوط هذه المدرسة، يجدر بي أن أعلق قائلة إنني ظللت لسنوات طوال من أنصار الاتحاد النسائي والحزب الشيوعي السوداني وأؤيدهما بشدة.

[23] Sondra Hale, "Women's Culture/Men's Culture: Gender, Separation, and Space in Africa and North America," *American Behavioral Scientist* 31 (1987): 115-34.



[24] في حين أن هذا النوع من المقاربة، المعنية بتقديم سردية بطولية، قد يكون متناسبًا مع أغراضها بشكل يبرره ويشرعه، ليس الوضع كذلك بالنسبة لي. في ضوء هذا الإدراك، ناهينا عن الاختلافات الأخرى المتعلقة بـ"السيرورة"، فلا بد لي من أن أعيد النظر فيما إذا كنت لا زلت راغبة في أن أكون كاتبة سيرة حياة فاطمة. وأعتقد أنها هي الأخرى قد تعيد النظر بعد أن تقرأ هذه المقالة.

[25] استعرت هذا التعبير من أدريان ريتش، في: Adrienne Rich, *The Dream of a Common Language: Poems, 1974-1977* (New York: W. W. Norton, 1978).



صبـــغ الثقافـــة بالعلـــم:
إنشاء ماهية المرأة المصرية في إطار طب الاستعمار ١٨٩٣-١٩٢٩*

هبـــة أبـــوغديـــرة

عند منعطف القرن التاسع عشر، كان ثمة خطاب معني بتكريس ارتباط المرأة بالحياة المنزلية –ناشئ عن رؤية الطبقة المتوسطة– يفرض وجودًا مهيمنًا في القاهرة. وعلى الرغم من أنه كان ينتشر عبر إيديولوجيات متنافسة –من ضمنها القومية– ظلت الطبقات المميزة في مصر مصدره الثابت. وثمة أطباء–من بين صفوف القوميين العلمانيين على الأخص– أعطوا هذا النوع من الخطاب القومي مستوً إضافيًا من المشروعية والمصداقية، عبر سلطة مرجعية أخذت تتكون لهم بفضل أهمية الطب الحديث الصاعدة. ومن المؤكد أن اللقاء مع الاستعمار البريطاني له دور محوري في خلق هذه السلطة الطبية المكتشَفة حديثًا، بل وفي صب قالب جديد لـــ"الطبيب المصري العصري".

هذه المقالة –وهي جزء من دراسة أوسع نطاقًا– تسعى إلى تحليل السيرورات التاريخية المحتملة، التي تفسر الأمور الآتية: (ا) المكانة البارزة التي أنشأت حديثًا "للطبيب المصري العصري"، والسلطة الاجتماعية–السياسية لهذا الطبيب الذي أصبح –بصورة شبه حصرية– ذكرًا، حضريًا، من صفوف الطبقة العليا وناطقًا بالانجليزية، وذلك على حساب الحكيمة المصرية. (ب) الدور الذي لعبته المؤسسة الطبية المصرية وسلطتها في إعادة تشكيل "المرأة المصرية العصرية" في الخطاب القومي. وأخيرًا، (ج) كيف أن هذين التشكيلين تركا في أعقابهما خطابًا ذا شعبية لم يكن فقط يشرح دور المرأة، ويمنطق الحياة المنزلية، وإنما أيضًا أعطى الثقافة صبغة علمية.[١] تقع في قلب هذه المقالة –إذن– مسألة كيفية تورط النساء المصريات، اللاتي يُقدمن هنا بصفتهن ذواتًا فاعلة طبيًا medical subjects (الحكيمات مثلاً) –وكذلك بصفتهن موضوعات للصياغة أو المعاملة الطبية medicalised objects (ربات البيوت مثلاً)– في قلب العمليات التاريخية المتقاطعة المتعلقة بالاستعمار والتحديث والقومية، وهو تقاطع يفسر أيضًا تحويل الثقافة المصرية وممارساتها إلى شأن للتدخل العلمي.

---

* Hibba Abugideiri, "The Scientisation of Culture: Colonial Medicine's Construction of Egyptian Womanhood, 1893-1929", in *Gender and History*, 16:1 (April 2004), 83-98.



فيما يخص آثار تجربة اللقاء مع الاستعمار، ظلت مصر طويلاً حقلاً دراسيًا مميزًا، لا سيما فيما يتعلق بالتغيرات في التعليم.[٢] فمناقشة أحوال مصر على صعيد الممارسات الثقافية والاجتماعية التي بدأت في الظهور بفضل اللقاء مع الاستعمار ليست مما يعد فكرة مبتكرة. وتجدر الإشارة على الأخص إلى كتاب **استعمار مصر** *Colonising Egypt* الذي كتبه تيموثي ميتشل Timothy Mitchell.[٣] كما أن بعض مؤرخات (النوع) –مثل ليلى أحمد ومارجو بدران Margot Badran وبث بارون Beth Baron– قد تطرقن إلى عرض كيفية تأثر النساء المصريات، وتأثر علاقات (النوع) –علي وجه أكثر تحديدًا– بالقومية المصرية التي حفزها الوجود البريطاني الاستعماري.[٤] في الواقع، قادت مصر بوصفها ميدانًا دراسيًا الطريق في النقاشات البحثية حول الروابط الوطيدة بين المرأة والقومية في مجتمعات الشرق الأوسط وشمال أفريقيا تحت الحكم الاستعماري، ومنها أخذ آخرون من الباحثين أو الباحثات ما أفادهم في كتابة سردياتهم التاريخية.

بيد أنه يغيب عن هذه المعرفة البحثية الإقرار بالدور الذي لعبه الطب في التغيرات الثقافية التي أتى بها الاستعمار البريطاني والقومية المصرية. ببساطة، كانت السرديات التاريخية تولي –تقليديًا– اهتمامًا كبيرًا بالطرق المتعددة التي دخلت عبرها مصر إلى العالم الحديث (المقصود هنا العالم الغربي)، العقلاني، من خلال إدماجها في النظام الرأسمالي العالمي، وما كان لذلك من آثار لا تتمحي، في حين أنه لم يُكتب الشيء الكثير عن الطرق التي أسهم بها الانتشار الإمبريالي للطب الحديث، الذي يُطلق عليه دافيد آرنولد David Arnold "طب الاستعمار" (colonial medicine)، في تسهيل هذا الإنتاج. إذ أدى حقًا ذلك المسار التاريخي للتحديث الطبي تحت إشراف الاستعمار –الذي صاحب تحول مصر الاقتصادي– إلى منطق مختلف في عقلنة تنظيم علاقات (النوع)، وعليه تنظيم المجتمع المصري. هذا التوجه المنظم والقوى لإعادة التنظيم الاجتماعي –أو بالأحرى إعادة تحفيز أدوار (النوع) التقليدية مبررةً بلغة الطب الحديث– هو الأساس الفكري لتعبير "صبغ الثقافة بالعلم" ("scientisation of culture").

تسعى هذه المقالة –إذن– إلى الكشف عن رؤية المنطق الطبي للأعراف المصرية المتعلقة بـــ(النوع) عند منعطف القرن التاسع عشر بوصفه سبيلاً إلى فهم كيفية تأثر هوية (النوع) وعلاقتها بالتحولات الرأسمالية، التي كان أبرز ما يميزها تغير أنماط الاستهلاك والنمو الحضري، وما استتبع ذلك من تحولات في المفاهيم عن الحيز الاجتماعي، كما صاحب هذه التحولات الرأسمالية أيضًا عملية تمهين



الطب، أي تحويل الممارسة الطبية إلى مؤسسة مهنية رسمية لها قواعدها (the professionalization of medicine)*.

إن تحديد الطب بوصفه مُنشأً تحليليًا أوّليًا لتفسير التغيرات التاريخية في المجتمع الحديث ليس بالأمر الجديد تمامًا على الأبحاث المتعلقة بالشرق الأوسط وشمال إفريقيا ومصر بصفة خاصة. إذ ظلت الدراسات حول تقاطعات السياسات الإمبريالية والطب الحديث و(النوع) في حالة نشاط وازدياد مستمر، فيما يخص المغرب وتونس وفلسطين وإيران على وجه التحديد.[٥] بيد أنها كانت مصر هي التي وضعت معالم الطريق بواسطة باحثين مرموقين من أمثال لافرنِ كونكِ Laverne Kuhnke، أميرة سنبل، نانسي جالاجار Nancy Gallagher، وخالد فهمي، وكذلك المؤرخيْن الفرنسيين سيرج جاجايو Serge Jagailloux وسيلفيا شيفولو Sylvia Chiffoleau، الذين سعوا مبكرًا إلى فهم المكان المسيَّس للطب المصري في عمليات بناء الدولة الحديثة.[٦] وتتلاقى هذه الأبحاث حول نقطة حيوية، ألا وهي "دور الطب الحديث في إكساب واكتساب الشرعية عبر سياسات الدولة، أو بتعبير بسيط التقاء الطب مع السياسة. إجمالاً، وعند منعطف القرن، أصبح العلمُ الحديث -بصورة متزايدة- في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا كما في غيرها، المرجعية العقلانية غير الرسمية للثقافة. إن إضافة (النوع) بوصفه عنصرًا تحليليًا إلى هذه المصفوفة المكونة من عمليات بناء الدولة والطب الاستعماري، يجعلنا نرى بوضوح أكبر كيف أصبحت الثقافة شأنًا علميًا، ليس فقط بمفردات الطب الحديث وإنما أيضًا بمفردات (منوَّعة gendered) كذلك.

استولى الإنجليز على مدرسة الطب الوحيدة في القاهرة وعلى المستشفى التابعة لها، المسماة بالقصر العيني، في عام ١٨٩٣، أي بعد قرابة عقد من احتلال مصر في عام ١٨٨٢. لم يرجع القصر العيني إلى وضعه تحت السيطرة المصرية حتى عام ١٩٢٩. وفي هذه الفترة القصيرة -وإنْ كانت أيضًا كثيفة النشاط- من تاريخ الطب المصري، أدخلت -وتأسست- بعض الإصلاحات الاستعمارية التي كان لها -في نهاية المطاف- أن تحدد وتغير التركيبة الخاصة بنوع المصريين الذين سيصبحون أطباء، وكذلك نوع الطب الذي سوف يمارسونه. أي أن الإصلاح الاستعماري القائم على فلسفة "الأنجلزة" (anglicisation) قد أسهم في دق قالب

* يشير هذا المصطلح "professionalization" إلى عملية اجتماعية يتحول عبرها النشاط العملي/التجاري في مجال ما إلى مهنة أو مؤسسة مهنية مغلقة على أعضائها، وفقًا لقواعد وشروط مثل حمل مؤهلات معينة والخضوع لتدريب معين، بحيث يتم التمييز بين الأشخاص المؤهلين (أي المهنيين) والأشخاص "الهواة" الذين لا يحصلون على اعتراف بهم ولا ينالون ما يتمتع به أعضاء المهنة المعترف بهم من مكانة وسلطة ومزايا وعائد مادي. وتتضمن تلك العملية خطوات مثل تكوين نقابة أو رابطة تشرف على سلوك الأعضاء وتعتني بمصالحهم.



"الطبيب العصري" الذي استمد سلطته مما أصبح يمثل –وقتئذ– المعرفة الطبية العصرية.

تشير الأنجلزة، هنا، إلي عملية مؤسسية لتمهين الطب، التي أتى بها الإصلاح الاستعماري، وكان أهم ما فيها هو مأسسة الطب السريري (clinical medicine). ولا يراد بالمصطلح أن يوحي بتحول ثقافي لحق بالأطباء المصريين عبر توليد –أو إدخال– وجهة نظر بريطانيا العصر الفيكتوري إزاء الطب أو المهنة الطبية[٧]، وإنما أن الأنجلزة كانت عملية هيكلية من حيث إنها هدفت إلى إصلاح المؤسسات الطبية المصرية على نحو نموذج مصوغ في لندن. وقد خطط هذا النموذج السير إ. كوبر بيري E. Cooper Perry، المشرف على مستشفى جاي Guy في لندن، حيث كلفه النظام الاستعماري بإعادة تنظيم القصر العيني[٨]. وأصبح تقريره، الذي كان يشار له بإنجيل بيري* (Perry's Gospel)، هو ما تم على أساسه بناء دستور المدرسة الطبية والمستشفى الطبي حتى عام ١٩٢٧، حين أصبح القصر العيني مؤسسة أكاديمية، وصدر قرار رسمي بجعله الكلية الطبية بالجامعة المصرية (فيما بعد جامعة القاهرة). بيد أن هذا العام لم يشهد نهاية تأثير بيري في الشئون الطبية إذ كلُف ثانيةً بكتابة تقرير عن كيفية تحويل القصر العيني إلى كلية جامعية، وباختصار لا يجوز التقليل من أهمية كلا التقريرين في تشكيل طب الاستعمار في مصر.

كان تأسيس منهج طبي تغلب عليه نزعة سريرية جزءًا من هدف أكبر يتمثل في تحويل الطب إلى مؤسسة مهنية رسمية؛ وهي رؤية وطدها تقرير بيري. بيد أن الطب السريري الحديث لم يكن جديدًا على مصر، ففي الواقع لم يكن التدخل البريطاني الاستعماري يشكل المناسبة الأولى التي يتم فيها تحديث مصر طبيًا طبقًا لنموذج غربي. ففي أوائل القرن التاسع عشر، وتحت حكم الوالي العثماني محمد علي (١٨٠٥–١٨٤٨)، مر القصر العيني بتغييرات تحديثية واسعة تحت إشراف مديره الفرنسي أنطوان برتيليمي كلوت Antoine Bertelemy Clot (١٨٢٧–١٨٤٩) المعروف بكلوت بك، الذي جيء به من مرسيليا لتنظيم النظام الطبي في مصر. في حين أنه ثمة جدل بحثي حول دوافع سياسات بناء الدولة، التي تبناها محمد على، يظل من الواضح بدون شك أن طريقته في الحكم الأوتوقراتي لم تمنعه من الاستعارة من النماذج التحديثية الغربية وبخاصة الفرنسية. وعلى الرغم من نظرة كلوت بك الإمبريالية الفرنسية إلى مصر، لم يكن الهدف من الإصلاحات التي تمت بإشرافه هو "فرنسة" الطب المصري، وإنما كان الهدف بالأحرى استيراد المعرفة والتقنيات الطبية الفرنسية بطرق لا تقلقل النظام الطبي المصري، وفى الوقت نفسه محاولة تأميم الممارسة الطبية عبر وضع الرعاية الوقائية في أيدي الأطباء المدربين

* بمعنى أنه يمثل المرجع الذي له الموثوقية والسلطة النهائية والذي تصبح تعليماته موضع التنفيذ بلا نقاش.



في القصر العيني. في كلمة قصيرة، قام كلوت بك بمحاولة تحديث نظام مصر الطبي دون اللجوء إلى تغريبه بالضرورة. وبالتالي، فان إصلاحاته التي تمثلت في تعيين وظائف إدارية داخل القصر العيني، وجذب المزيد من الطلاب، وتحديث المنهج الطبي والاعتماد على العربية والفرنسية بالتوازي بوصفهما لغتي التدريس، تُعَدُّ دالة على طريقته الأوسع في التحديث[٩]. وفيما يخص أهداف هذا البحث، ما يعنينا من إصلاحات كلوت بك هو أنه قام بوضع منهج دراسي طبي مدته أربع سنوات، قائم على الطب السريري ومصوغ على نحو المنهج المطبق وقتها في فرنسا، ويتميز في الوقت نفسه بمراعاة الثقافة المحلية. لم يكن الطب السريري -إذن- بالأمر الجديد على مصر، فقد كانت بداياته تحت إشراف حاكم مصر في أوائل القرن التاسع عشر.

إن وجه الاختلاف في نوع الأهمية التي أوليت من جديد للطب السريري في مصر عند منعطف القرن، الواقعة تحت السيطرة الإنجليزية، تَمَثَّلَ -ببساطة- في السياق. أولاً، كانت مصر وقتها تحت حكم الاستعمار، وبالتالي كان إصلاح القصر العيني يتم تحت الإشراف الرسمي المباشر، ليس للسلالة العثمانية لمحمد علي - الخديوي توفيق (١٨٧٩-١٨٩٢) وعباس حلمي الثاني (١٨٩٢-١٩١٤)، وإنما للمدير المعين من قبل البريطانيين، د.هنري بوتينجر كيتِنج Dr Henry Potinger Keatinge. ثانيًا، ومترتبًا على أولاً، اختلفت عملية مأسسة الطب السريري على الطراز الإنجليزي من حيث المضمون، إذ كان الطب الحديث هو نفسه في مرحلة تطور في أنحاء أوروبا على مدى القرنين التاسع عشر والعشرين، ومن هنا تم استيراد الطب السريري إلى المستعمرات في شكله المتطور. ثالثًا، وارتباطًا بما سبق -في ظل سياسة بريطانيا الإمبريالية الصريحة- كان الهدف المزمع من المنهج الدراسي للطب السريري الذي تم توريده إلى المدرسة الطبية المصرية من لندن، هو "أنجلزة" الطب المصري.

رابعًا وأخيرًا، ومثلما حدث أيضًا في أوائل القرن التاسع عشر، كان الهدف من تأسيس برنامج قائم على الطب السريري هو نظم الممارسة الطبية في سلك مِهَنِي. وليس من الممكن فصل هذا الهدف في بواكير القرن العشرين عن حركة صعود الإملاءات الرأسمالية التي أعادت تشكيل الطبيعة نفسها للعمل المهني/الاحترافي في مصر خلال هذه الفترة. ومن ناحية أخرى، لم تكن لممارسي الطب في أوائل القرن التاسع عشر الدلالة نفسها في قلب المجتمع، وبالتالي الأهمية نفسها، التي صارت لأعضاء لمهنة الطب في نهايات القرن؛ وذلك بسبب التغيرات التي أتت بها التحولات الرأسمالية إلى الطب الحديث، وتحديدًا فيما يخص المهنيين الطبيين. إن ما تزعمه هذه المقالة هو أنه حالما أصبح أعضاء هذه النخبة من الممارسين المصريين واعين بذاتهم بوصفهم طبقة مستقلة من المهنيين في العشرينيات من القرن التاسع



عشر، صارت لديهم القدرة على ممارسة سلطة اجتماعية-سياسية جعلت منهم وسطاء اجتماعيين بين الدولة والمجتمع، بصورة غير مرئية لكنها على قدر كبير من قوة التأثير. وحتى يتسنى لنا أن نفهم كيف حولت الأنجلزة الأطباء المصريين إلى رجال مهنيين عصريين، سوف نناقش عددًا من هذه الإصلاحات، التي تؤلف في مجموعها عملية صناعة طب الاستعمار في مصر. خلاصة القول، إن تلك المراجعة الإدارية الكاملة التي جرت للقصر العيني من قبل البريطانيين جعلت من الطب معرفة متخصصة، مقصورة على فئة دون سواها؛ معرفة انتهت حكرًا على أطباء القصر العيني، بصفتهم مزاولي الطب المجازين وحدهم دون غيرهم، وبالتالي صاروا هم وحدهم أصحاب الشرعية المعترف بهم من قبل المستعمر ثم من الإدارة المصرية فيما بعد. وبمعنى آخر، لم تمنع حقيقة طب الاستعمار ممتهني الطب المصريين من وراثة فاعليتهم الاجتماعية، وهو أمر يحتاج إلى شرح.

في عهد القنصل العام البريطاني لورد كرومر (١٨٨٣-١٩٠٧) الذي كان يخشى "صناعة الديماجوجيين"، تم جعل نظام التعليم المصري بشكل عام: (ا) مقيد، نتيجة للسياسات الجديدة التي تحكمت فيمن يدخل المدارس ومن يتخرج منها، (ب) اقتصاري، إذ تم فرض مصاريف مدرسية لأول مرة في تاريخ مصر الحديث، (ج) ظاهرة حضرية، إذ كان العديد من المدارس الثانوية بالإضافة إلى المدارس المهنية الثلاثة (القانون والطب والهندسة)، متمركزًا في القاهرة. كان معنى ذلك، بصورة أشمل، أن عدد المصريين الذين التحقوا بالمدارس أصبح أقل حجمًا، وأن هؤلاء الذين التحقوا بالفعل جاءوا من صفوف الفئات الطبقية الأكثر ثراءً وكان معظمهم متواجدًا في المناطق الحضرية.[١٠]

وكما يسهل التنبؤ به، فقد تم اجتذاب طلبة الطب من نبع محدود أصلاً من الطلبة المصريين، ومن بين هؤلاء -ونتيجة لمتطلبات التقديم القاسية ثم المنهج الطبي الصارم- كان أولئك الذين ينجحون في التخرج يشكلون بدورهم عددًا أقل. لم يكن عدد خريجي القصر العيني، على سبيل المثال، يتجاوز الخمسين في أي عام من أعوام فترة الاستعمار، كما كان المتوسط السنوي لعدد الخريجين هو عشرون، في وقت كان عدد سكان مصر يبلغ على الأقل تسعة ملايين بداية من أواخر تسعينيات القرن التاسع عشر.[١١]

تبرز هذه الأرقام في تباين ملحوظ مع عدد المتقدمين إلى المدرسة الطبية في عهد الاستقلال، حين جرت عملية تمصير المدارس وأعضاء هيئات التدريس على جميع المستويات، وصار عدد متنامٍ ينشد الدراسة المهنية. فبحلول عام ١٩٢٥ على سبيل المثال، كان عدد طلاب الطب في جامعة القاهرة يبلغ ٥٤٤ من بين إجمالي ٣٣٦٨ طالب، وهو ثالث أكبر عدد بعد طلاب القانون (١٣١ طالب) وطلاب الهندسة (٥٧٤ طالب).[١٢] باختصار، ونتيجةً لقدرة الطب بعد استقلال مصر على



اجتذاب الطلاب بمعدل ثابت، يسهل أن نرى بالمقارنة مع أرقام عهد ما قبل الاستقلال، ما يوضح صرامة التعليم الطبي في فترة الاستعمار، وبالتبعية نخبويته.

ولم تكن تلك الإصلاحات الأكثر تركيزًا على الأنجلزة تقل في أهميتها بالنسبة إلى خلق "الطبيب المصري العصري"، التي بدأت من بعد عام ١٨٩٢، حين حُسمت قضية الانسحاب الإنجليزي وثبَّت لورد كرومر نفسه جنبًا إلى جنب تثبيت الإمبريالية البريطانية بعزم أكبر داخل الإدارة الحكومية في مصر. وينعكس هذا الحضور الإمبريالي الطاغي بوضوح في كمية ونوعية التعديلات التي أجريت على المراكز الوظيفية وعلى المنهج الدراسي في القصر العيني.

أصبحت إدارة القصر العيني بعد عام ١٨٩٢ تقع حصريًا في أيدي الإنجليز. د. كيتنج، على سبيل المثال، كان صاحب أطول فترة إدارة إبان فترة الاستعمار (مثلاً ١٨٩٣-١٩١٩)، وقد أولى أهمية كبرى إلى عملية الأنجلزة،[١٣] فخصص أعلى المواقع الوظيفية التدريسية والإدارية -التي صارت لها رتب وحقوق والتزامات وسقف رواتب جديدة- لأطباء من الإنجليز استجلب الكثيرين منهم من لندن. وهنا، من المهم أن نذكر أنه في الشبكة الجديدة لطب الاستعمار كانت رتبة الشخص تتحدد بنوع الطب الذي يزاوله، وقد حظي مجالا الطب السريري والطب الجراحي بأعلى مستويات الأهمية والسلطة.

في هذه الـمنظومة الجديدة، صار الطبيب المعالج (physician)، ويليه الجراح، هما أصحاب السلطة الطبية العليا، حيث كانا وحدهما القادرين على تحديد مصدر مرض ما أو التعرف على طبيعة الإصابة وعلاجها. فضلاً عن ذلك، وتحديدًا بسبب الأهمية التي أضفيت على هذين المجالين الطبيين، فقد تم، طبقًا لتقرير بيري، إعطاء الطبيب المعالج والجراح سلطة إدارية إضافية، فكان لهما وحدهما الحق في الفصل في الأمور الحيوية، مثل العلاج داخل المستشفى وتخصيص الأسرَّة. على الجانب المقابل، تم تعيين الأطباء المصريين برتبة طبيب "مساعد" -وهي رتبة مخصص لها أكثر الرواتب انخفاضًا ويمنع أصحابها من فتح عيادة خاصة أو العمل لحسابهم الخاص- باستثناءات قليلة جدًا.[١٤] بيد أن الوضع تغير إبان الحرب العالمية الأولى حين رحل الأطباء الإنجليز من مصر للتطوع في خدمة جيشهم تاركين الأطباء المصريين يشغلون مواقعهم الإدارية والطبية.

ومن ثم، يمكن القول إن الطب السريري نفسه لم يكن جديدًا على مصر، في حين أن تلك الإصلاحات التي أجرتها إدارة الاستعمار على المنهج الدراسي هي ما يعد بالشيء الجديد، وقد تناولت تلك في معظمها إدخال مواد طبية جديدة أو معدلة (مثل الطب السريري الأساسي، علم البكتيريا، الجراحة، الطب النسائي والطب الشرعي)، وذلك اعتمادًا على نصوص طبية بريطانية مستوردة.[١٥] كما أن فرض الإنجليزية بوصفها لغة التعليم الوحيدة في المدارس المتخصصة أدى -في النهاية-



إلى تحديد فاصل للفئة التي لها فرصة الالتحاق. ومما له أهميته أيضًا أنه كان يجري إرسال الطلبة المصريين النابغين في بعثات طبية إلى لندن، على نفقاتهم الخاصة، لمواصلة الدراسات العليا في الطب، وكان معظمهم يختار أحد مجالات الطب السريري.

باختصار، كان لهذه الإصلاحات العاملة على الأنجلزة أثر لا ينمحي؛ ألا وهو تحويل الطب المصري إلى امتياز خاص بمجموعة نخبوية من المصريين، أعضاؤها ذكور، من الطبقة العليا، ومن الحضر، ويتكلمون الإنجليزية. وبالتحديد، تميزت الإصلاحات التي كان لها دور أكبر من حيث التحكم في تركيب مجموع الطلبة -ومن حيث مراجعة المنهج الدراسي- بفعالية خاصة في تحويل الطب المصري إلى طب استعماري، إذ قام هذان النطاقان من الإصلاح بإعادة صياغة مسألة **مَن** المسموح له بمزاولة الطب و**ماذا** يزاوَل باسم الطب، فيما آل إلى تشكيل قالب "الطبيب المصري العصري".

كانت سلطة رجل الطب هذا مشروطة بالمدرسة الطبية الوحيدة التابعة للدولة، حيث كانت هي وحدها التي تمنح الشهادات الطبية وتصدر رخص مزاولة المهنة. وبالإضافة إلى السلطة المؤسسية، أدى التوظف عن طريق الحكومة إلى ضمان -وتعميق- استثمار الأطباء المصريين في مصير جهاز الدولة وفي بقائه. وحقيقة الأمر أن تلك العلاقة من المنفعة التبادلية بين الطب العصري والدولة هي التي يمكنها تفسير كيف أصبح الخطاب الطبي المصري مستقرًا في إطار القومية. إذ أدى تمكُّن الأطباء المصريين من وضع أكثر تميزًا اقتصاديًا -بفضل حيازتهم للمعرفة الطبية المتخصصة والعصرية- إلى تدعيم سلطاتهم، ليس فقط بوصفهم خبراء على مستوى الطب، ولكن -كما يمكن أن ندعى- بوصفهم أيضًا فاعلين على الصعيد الاجتماعي-السياسي، لحساب الدولة. فهم على أية حال، كانوا ينشرون عملية التحديث التي ترعاها الدولة، عبر الممارسة الطبية اليومية في مجتمع يسعى بكل قواه إلى العلاج والبرء من ثلاثي الأمراض القاتلة: الكوليرا والطاعون والجدري.[١٦]

بفضل المكانة الصاعدة للطب الحديث بشكل عام، وبفضل السلطة المرجعية التي صارت لعلم بعينه قد تم تشكيله مؤخرًا -وهو طب النساء والقبالة- كان من الطبيعي أن يتم إخضاع النساء المصريات- بوصفهن حكيمات وزوجات- إلى السلطة الحصرية للطبيب المصري. فقد اقتضى إدخال طب النساء إلى برامج طب القصر العيني -القائم أساسًا على الطب السريري- إعادة تنظيم مدرسة الحكيمات، فتم مركزتها وإخضاعها مؤسسيًا لمدرسة الطب، مثلما أوصى تقرير بيري. مجمل القول، أدى أنجلزة المدرسة الطبية -بالضرورة وبالتبعية- إلى أنجلزة مدرسة الممرضات والحكيمات كما أطلق عليها وقتئذٍ.



كان لهذه العملية تأثيرات بالغة وواسعة النطاق في وضع النساء، مثلما كان لها تأثيرها في وضع الأطباء، فيما عدا أنه في حالة النساء الممارسات للمهنة لم يؤد التحديث الطبي إلى المزيد من تمكينهن (empowerment)، وإنما إلى العكس تمامًا. فقد اضطرت الحكيمات المصريات إلى التنحي –على الصعيد المؤسسي– عن دورهن الطبي السابق بوصفهن ممارسات لهن استقلاليتهن، أو بوصفهن "دكتورات"("doctresses")، وإلى الامتثال للطبيب المصري. كانت تلك الدكتورات، قبل التدخل الاستعماري، يمارسن –إلى جوار القبالة– مهامًا إضافية بوصفهن حكيمات، يعالجن الاعتلالات الشائعة مثل عدوى العين، الجرب، الزهري، ويَجبرن الأطراف المكسورة أو المخلوعة. كن يقدمن استشارات مجانية لكل سكان المدينة، ويقمن بإسعاف حالات الطوارئ مثل ضحايا الغرق والاختناق. وكن يضمدن الجروح، ويقمن بالتطعيم المجاني، ويَعُدن الحالات التي لا يمكنها الانتقال، ويقمن بالتحقق من أسباب وفاة النساء، ويوقعن شهادات الوفاة.[١٧] وبالتالي، فإنهن كن –واقعيا وعمليًا– يقمن بدورهن على الصعيد الطبي والاجتماعي بصفتهن ممارسات مستقلات للطب.

بيد أن إصلاحات الاستعمار أعادت تركيب وضع الحكيمة؛ بحيث أصبحت أدوارها الطبية غير خاضعة للطبيب فحسب، ولكنها مبنية على أساس طبيعة المرأة المفترضة بمنطق الطب، ألا وهي تقديم الرعاية والعناية والأمومة. صارت الحكيمة، بعد أن كانت "دكتورة" مستقلة في المجتمع المصري، ممرضة تابعة، كما في نموذج الممرضات اللاتي تدربن على أيدي فلورنس نايتينجيل Florence Nightingale وخليفاتها. فضلاً عن ذلك، تم استبعاد الدايات من الممارسة الشرعية للقبالة العصرية (مع أنهن، كما يمكن التوقع، ظللن يمارسن عملهن خارج المؤسسة الطبية الرسمية).

إن التبعية المؤسسية للحكيمة تتمثل –على أفضل وجه– في استخدم الملقاط الطبي، فقد كان الأطباء فقط هم المسموح لهم طبيًا –وبالتالي قانونيًا– باستعمال هذه الأدوات الخاصة بطب النساء، حيث كانت الولادات التي تتطلب استخدام الملقاط تُعَدُّ مشكلة طبية تقتضي الاستعانة بطبيب مؤهل. ولأن الممرضة–الحكيمة غير مدربة في الطب السريري بدرجة تدرب أطباء القصر العيني نفسها، كانت تتولى فقط عمليات الولادة "الطبيعة"، وبالتالي لم يكن مصرح لها طبيًا باستخدام الملقاط وكذلك بالنسبة إلى الداية.[١٨] إلا أنه بسبب تفجر النمو السكاني في مصر، وقلة عدد مزاولي الطب، اضطرت الدولة إلى تقديم التنازلات؛ فسمحت للدايات بتولي حالات الولادة "الطبيعية" في المناطق الريفية، على شرط أن يتلقين تدريبًا سريعًا على أيدي الحكيمات في أسس القبالة الحديثة حتى يصبحن شبه حاملات شهادة، برغم أميتهن. ومع ذلك، لم يكن لتلك الداية المُجازة درجة تذكر في التسلسل الوظيفي المعدّل،



الخاص بالمهنيين الطبيين العصريين. وهكذا، وبسبب أن القبالة تم جعلها في وضع التبعية المؤسسية لطب النساء والولادة، فإن العملية التي قصدت إخضاع الطب لقواعد المؤسسات المهنية، كانت نتيجتها تذكير(masculinisation) الطب النسائي المصري.

ومن باب المفارقة، بالرغم من وضع الحكيمة التابع، يمكننا الزعم بأنها أسهمت في الطب الواقع تحت رعاية الدولة، بقدر أكبر مما فعل الطبيب. ففي الواقع، توضح الأرقام أن الحكيمات تفوقن على الأطباء من حيث عدد الولادات التي تمت على أيديهن، إذ كانت الولادات المصرية التي تتم في منزل الأم أو في عنابر مدرسة الأمومة على أيدي دايات مدربات أو ممرضات-حكيمات أكبر عددًا من الولادات التي يتولاها أطباء القصر العيني. فقد بلغ عدد الولادات التي تمت بإشراف حكيمة ٤٤١٩ حالة، من بينها ١٨٢ حالة ولادة "غير طبيعية" (مثلاً، ثلاثة توائم، ولادة قيصرية، ووجود عيب خلقي في جمجمة الوليد) تمت بمعاونة طبيب. وبلغ العدد المسجل للزيارات المنزلية ٤٠٦٦٠ زيارة. وبحلول عام ١٩٢٧ بلغ إجمالي عدد زائرات العيادة الخارجية ٦٧١٣٥، بينما في عام ١٩٢٢ كان عدد نزيلات قسم الولادة ٣٦٧، منهن ٦٧ سيدة حامل موضوعة تحت الملاحظة، وكان العدد المسجل لنزيلات قسم أمراض النساء والقبالة هو ٩٢٤.[١٩] باختصار، يمكن القول إن معظم السيدات من سكان مصر، المتركزات بشكل عام في المناطق الريفية، كن يفضلن الولادة في المنزل أو في عيادات تابعة للدولة، بمساعدة حكيمات محترفات، أكثر من اللجوء إلى الأطباء في المستشفيات.

وبرغم الدور الرئيس للحكيمات بوصفهن فاعلات لحساب الدولة، كان الأطباء هم الذين استفادوا بأكبر قدر من معرفتهم بطب النساء، وإن لم يكن بفعل الإشراف على الولادة الطبيعية. فقد كان المصدر الذي استمد منه الطبيب وضعه المتميز هو قدرته على تقديم حلول طبية لمشاكل المرأة الجسمانية، مثل الولادة غير الطبيعية أو الأمراض والمشاكل النسائية، عبر التدخل بصور مقرة طبيًا، خصوصًا الجراحة. وقد ازداد عدد العمليات الجراحية بصورة ملحوظة عبر الفترة بين عام ١٩١٠ وعام ١٩٣٠، وازدادت كذلك مكانة الجراح رفعةً واحترامًا بسبب مهنته. ومن بين هذه النخبة، نجد جراحي النساء قد نالوا النصيب الأكبر في هذه الفوائد، إذ ارتفع أيضًا عدد العمليات الجراحية النسائية بصورة كبيرة في هذه الفترة. ففي عام ١٩٢٧، على سبيل المثال، تم إدخال ٩٢٤ حالة تابعة لأمراض طب النساء والقبالة إلى المستشفى؛ وهو ما يمثل زيادة يعتد بها مقارنةً بالعقد السابق حيث كان هذا العدد يبلغ ١٤٢ حالة فقط.[٢٠] ومن بين إجمالي عدد النزيلات (٩٢٤) خضعت ٤٠١ حالة (٣٤%) لعملية في نطاق أمراض النساء أو نطاق القِبالة. كانت في الواقع خبرة



الجراح مطلوبة بوضوح، ووجد طب أمراض النساء والولادة سلطته الطبية العليا في أيدي –مجازيًا وحرفيًا– الطبيب الرجل.

وكما أن عملية تمهين الطب قد أعادت تكوين الفئة الأنطولوجية للحكيمة المصرية، جعلت بالمنطق نفسه من المريضة المصرية موضوعًا للنصيحة والإرشادات الطبية. المريضة في هذه الحالة هي ربة البيت المصرية التي تَوجه لها الأطباء المصريون بالخطاب مباشرةً من خلال الصحافة المصرية بعد الحرب العالمية الأولى. فعلى صفحات الأعداد الهائلة من المجلات الطبية الشعبية وباب المرأة في الصحافة العامة، صارت ربة البيت المصرية موضوعًا للتناول الطبي الذي ركز فيه الأطباء المصريون خبرتهم الطبية، لتشخيص حالتها وعلاجها –لو لزم الأمر– من خلال نصائحهم الإرشادية. بل والأكثر من ذلك، كان الأطباء ينتظرون من كل أم مصرية، نتيجة لنصائحهم الطبية، أن تتدرب على ما يعد في النهاية رعاية وقائية على الجبهة المنزلية، أو ما أُطلق عليه الطب المنزلي، وهو يُعنى بتدريب الأم على علاج أطفالها من الاعتلالات الصحية وتنشئتهم في بيئة آمنة من الناحية الطبية. وهكذا، أُسندت إلى ربات البيوت المهمة الأساسية نفسها التي خُصصت للحكيمات بوصفها دورهن الطبي، ألا وهى رعاية المرضى. إلا أن ما يلفت النظر هو كيف أن هذا الخطاب الطبي المَعني بالحياة المنزلية قد صيغ بلغة القومية وبرموزها.

بحلول الحرب العالمية الأولى، كان الأطباء المصريون قد تشكلوا بالتدريج بوصفهم هيئة المهنة الطبية، وهي فئة نظر إليها المصريون بوصفها مستقلة عن معلميهم من المستعمرين. ثمة دلائل تاريخية تثبت أنه بالرغم من كون الأطباء المصريين قد تلقوا تدريبهم في إطار الإصلاحات الطبية البريطانية، وبالرغم من تبعيتهم لها، فإنهم وجدوا في الطب المصري ملاذًا، بل حتى نوعًا من "الحرم" الثقافي الذي يسمح لهم –من خلال السلطة التي مُنحت لهم من قبل الحكومة وبفضل مهنتهم– بصياغة تصوراتهم الشخصية عن الطب، بوصفهم جماعة يمكن تمييز هويتها، من حيث إنها جماعة مصرية الثقافة.

يستخدم دافيد آرنولد تعبير "طب الاستعمار" (colonial medicine) بوصفه مُنشأ نظريًا يشرح بصورة أكبر وضوحًا العلاقة الجدلية بين الأفكار والممارسات العلمية الصادرة من عاصمة المستعمر (metropole) وبين التقييدات والحتميات أو الضرورات المحلية التي عدلَت من الأولى، في حالة الهند.[٢١] بدورها تقوم هذه الدراسة عن مصر باستعارة وتكملة منشأ أرنولد عبر إظهار كيف أن طب الاستعمار يكشف أيضًا عن الفاعلين الصامتين، الذين وقفوا بين العلم الوارد من بلد المستعمر والطب المحلى، على نحو ما فعل الأطباء المصريون المدربون على يد المستعمر الذين أسهموا في إيجاد صياغة للتعامل مع هذه العلاقة، وبذلك شاركوا في



صناعة علم المستعمر. إن استخدام هذا المنشأ هنا هو محاولة لاسترداد مكان الفاعلية التاريخية المصرية في سردية الاستعمار (الطبية).

أصبحت الرخصة الطبية في الأساس الشارة المؤسسية لسلطة الدولة الممنوحة للأطباء المصريين التي تخول لهم حق الكلام -بل، وهو الأهم، حق التدخل- في الشئون الطبية. ومع قيام الدولة بتطوير المرافق الصحية- بما فيها تحسين إمدادات المياه، الصرف الزراعي والحراثة، زيادة عدد المستشفيات والعيادات، وإضافة إلى ذلك نظام معقد للتفتيش الصارم في مؤسسات مثل المدارس والمستشفيات -بهدف الحفاظ على الصحة العامة (وبخاصة ضد الأمراض الوبائية)، أدى دور الأطباء في تأمين تنفيذ هذه التدابير على الوجه الأكمل إلى تعزيز سلطتهم، ومن ثم أهميتهم في المجتمع.[٢٢]

هذه السلطة المؤسسية التي ارتفع قدرها تشكل نقطة حيوية، حيث إنها كانت الأساس الذي أقام عليه الأطباء سلطتهم الاجتماعية-السياسية بوصفهم طبقة مهنية مستقلة لها -بهذه الصفة- حق الكلام في شئون المجتمع. وفي الواقع، أصبح للأطباء -بوصفهم وسطاء بين الدولة والمجتمع- سهم كبير في مصير الدولة، بينما كانوا يعملون في الوقت نفسه على تأمين مصالحهم الاجتماعية-الاقتصادية. هذه هي على وجه التحديد كيفية عمل الهيمنة (بتعريف جرامشي) في المجتمع، حيث الدولة -بناءً على ذلك- لا تمثل السلطة الشاملة، المنعزلة عن المجتمع، كما هو تصور هذه العلاقة في العديد من السرديات. إن الدولة تقوم بالأحرى -في إطار عملية بناء الهيمنة- بخلق هذه الولاءات والفرص والأسهم التي تتفق مع مصالح جماعات الصفوة المحلية. وتقوم هذه الحوافز بمصالحة الفئات النخبوية مع الدولة، والعكس.

هذا النوع من العلاقة بين المجتمع والدولة هو ما يُكوِّن الفارق الأساس والواضح بين تشكل مهنة الطب في بريطانيا وتشكلها في مصر. إذ كانت المبادرات الحكومية هي التي قد أطلقت- ووجهت- العملية التي من خلالها أتت مهنة الطب في مصر إلى الوجود، بينما في بريطانيا خاضت المهنة المعارك لتشق طريقها إلى تحقيق الاعتراف بها وإلى تحقيق المأسسة القانونية في استقلال عن الدولة.[٢٣] كانت العلاقة بين الدولة المصرية والأطباء تمثل -إذن- علاقة اعتماد ومنافع متبادلة.

فضلاً عن ذلك، لعبت المؤسسات الطبية، مثل القصر العيني، دورًا حيويًا في توليد روح الزمالة بين رفاق المهنة، الذين يُلزمهم قسم أبقراط بممارسة عملهم في نزاهة وأمانة وإنسانية. ولا يوجد دليل على هذا التضامن المهني، وعلي ازدياد وعي الأطباء بأنفسهم بوصفهم طبقة مهنية نخبوية، أبلغ من تأسيس الجمعية الطبية (medical association). ففي عام ١٨٩٨، تكونت الجمعية الطبية المصرية، ولكنها ماتت دون سبب واضح، إلى أن بعثت مرة أخرى بعد عقدين، في عام ١٩٢٤. وبحلول عام ١٩٢٨، كان هذا المجتمع المكون من ٤٥٠ عضوًا، وجميعهم رجال



طب مؤهلون ومصريو الجنسية، قد أصبح مجتمعًا طبيًا اكتسب التقدير الاجتماعي من قبل الحكومة والمواطنين المصريين.[٢٤]

ثمة تقابل كبير على مستوى الأهداف والتنظيم بين هذه الجمعية ومثيلاتها في بلدان أخرى، مع وجود غرض إضافي للجمعية المصرية يتمثل في الترويج لاستخدام اللغة العربية في أدبيات الطب. ولهذا الهدف تم تأسيس المجلة الجامعية الطبية المصرية، التي كانت تنشر عشرة مرات سنويًا، بالإضافة إلى تأسيس مطبوعة طبية قائمة على اللغة العربية؛ فيما يُعد مثلاً آخر للتناغم مع الثقافة المصرية. وكان ثمة غرض آخر من وراء تأسيس هذه المجلة، ألا وهو تأمين الاعتراف بهؤلاء الأطباء المصريين الذين كانوا يُجبرون فيما سبق على نشر أبحاثهم الطبية في محافل أخرى. ويبدو من الواضح أن الأطباء المصريين لم يشاركوا المستعمر رأيه في عدم توافق اللغة العربية مع العلم الحديث.

إن المؤتمر الدولي للطب الاستوائي والصحة، الذي عُقد في القاهرة في ديسمبر ١٩٢٨ بمناسبة مئوية القصر العيني، يعطي أفضل مثال على استقلال الطب المصري ومهنيته رغمًا عن السيطرة الاستعمارية. ويوضح المؤتمر كيف قام الأطباء المصريون، في وجود ألفين من رجال الطب يمثلون ٤٤ بلدًا، بتقديم أنفسهم على الملأ بوصفهم مهنيين عصريين، بالإضافة إلي قيامهم بعرض أبحاثهم في الطب الحديث. ومن المثير للاهتمام أن نرى كيف كان المؤتمر يمثل بالنسبة إلى البريطانيين وإلى المصريين فرصًا من نوع مختلف. فعلى سبيل المثال، رأى د. فرانك مادن Dr Frank Madden، الجراح الإنجليزي وعميد كلية الطب بقصر العيني، المؤتمرَ فرصةً من الفرص العديدة المناسبة للاحتفاء بـــالإمبريالية البريطانية.[٢٥]

بيد أن المصريين –على عكس البريطانيين– رأوا المؤتمر فرصة ذهبية كي يرى العالم كيف كانوا "بوصفهم أطباءً" يرون أنفسهم على قدم الندية المهنية والطبية مع أعضاء المجتمع الطبي العالمي، كذلك فرصة لتبادل الأفكار، بوصفهم محاورين أنداد، حول الاكتشافات والتطورات والتحديات والأزمات الطبية المحيطة بمختلف الميادين الطبية. وقد قال الرئيس المصري للمؤتمر في كلمته الافتتاحية: "من مصلحة مصر ألا تتخلف عن ركب هذه الحركة البالغة الإنسانية".[٢٦] من الواضح أن زاوية نظر المصريين إلى هذا المؤتمر كانت مختلفة عن تلك التي كانت للبريطانيين.

وإذن، يمثل مؤتمر عام ١٩٢٨ لحظة تتويج لجهد المصريين في التدرب والممارسة الطبية؛ إذ يتولون بأنفسهم عرض نتاج هذا الجهد أمام أنظار العالم بصفته إنجازًا مصريًا. كان الطب المصري الحديث –كما عُرض في واجهة



المؤتمر– وسيلة تنفيس عن مطامح سياسية، تمثلت بالنسبة إلى الإنجليز في إثبات نجاح الإمبريالية، وبالنسبة إلى المصريين، في البرهنة على إنجازاتهم القومية.

أمكن للأطباء المصريين –بفضل هويتهم المهنية– أن يرتكزوا إلى السلطة الطبية –الممنوحة من مؤسسة مُستعمَرة كالقصر العيني– بوصفها قاعدة لبناء ما يُعَدُّ في النهاية خطابًا قوميًا متعلقًا بـــ(النوع)، مبررًا بمنطق طبي. يمكننا أن نرى بوضوح هذا الخطاب القومي–الطبي المعني بـــ"الأمومة الجمهورية" (republican motherhood) حين نقوم بتحليل النصائح الإرشادية الموجهة للزوجة–الأم المصرية، التي تصبح– إن استمعت للنصيحة– "المرأة المصرية الحديثة" المتخَذة مثالاً نموذجيًا.[٢٧]

يمكن تصنيف هذه المقالات الطبية الرائجة إلى ثلاث فئات بشكل عام، ألا وهي الأمومة، والحياة المنزلية، وأسلوب تصرف المرأة واعتنائها بزينتها، وسوف تقتصر هذه المقالة على مناقشة جانب الأمومة فقط. لا يوجد أي نقص، بل هناك وفرة مبالغ فيها، في النصائح الطبية الموجهة إلى النساء المصريات، تلك التي تعلمهن كيف يصبحن أمهات يتولين رعاية أطفالهن بكفاءة. بل ولا تخلو أية مقالة من المقالات التي تتناول المؤثرات الحاسمة في صحة الطفل من ربطها بصحة الأم. تشجع التوصيات الطبية الأم على ممارسة الرياضة، والالتزام بنظام غذائي صحي (باستعمال جدول يُفصِّل فئات الغذاء ونسبها)، والابتعاد عن الأطعمة الدسمة المزعجة للهضم، وعلي "العناية الخاصة" بنفسها. وكانت أكثر التوصيات شيوعًا هي دعوة الأم إلى الاهتمام بممارسة رياضة المشي يوميًا في الهواء الطلق، لمدة لا تزيد عن ساعة.

توصَى الأم المرضعة، كما توصَى المرأة الحامل، بالعناية بنفسها، في الأساس لكي تؤَمِّن إنتاج كمية وافرة من لبن الثدي من أجل وليدها الذي هو في طور النمو. إن "لبن الثدي المثالي" لا يجعل الطفل ينام جيدًا فقط، وإنما يمده أيضًا بالغذاء السليم، بشرط أن تكون الأم نشطة وسليمة الصحة. وتقوم مقالات عديدة بتعنيف الأمهات اللاتي لا يتوخين الحرص فيما يتعلق بعاداتهن الغذائية، وتبادر بعرض المخاطر التي تتعرض لها صحة الطفل نتيجة التغذية الخاطئة، مثل التغذية الزائدة أو الناقصة عن الحد، التغذية بدون مواعيد، اللبن غير المطهر، زجاجات الرضاعة غير المعقمة، والتغذية عند بكاء الطفل.

تعطي إحدى هذه المقالات أبلغ ملخص، على النحو الآتي: "إن الحياة في سنوات الطفولة المبكرة مهددة دومًا بسوء الصحة، التي إن لم يتم تداركها، تؤدي إلى الوفاة. إن قمتن أيتها الأمهات بإتباع إرشادات الصحة السليمة فإن هذا سوف يمنع حدوث هذه المخاطر ويوجهكن إلى كيفية تربية أطفالكن، بقدر ما علمتنا



التجربة وعلمنا الطب."*[28] كما تتولى مقالات عديدة تحذير الأمهات المرضعات من إجهاد أجسادهن بأية "أعمال منهكة" أخرى، مثل تنظيف المنزل، حيث إن هذه تقلل من قوتهن، وبالتالي من الفائدة الغذائية للرضيع.

ثمة افتراض ضمني في هذا النقاش بشأن الأم الحامل أو المرضعة، ألا وهو تميز الأمهات بضعف التكوين الجسماني، وهو افتراض كان قائمًا بلا تعذر في علم العصر الفيكتوري.[29] ويشرح أحد الأطباء المصريين أن "المرأة في كل البلاد تتميز عن الرجل بضعفها البدني والطبيعي".[30] وفي الواقع، وبتباين صارخ مع المرأة البدوية التي تضع وليدها في يسر شديد "حتى وهي سائرة على الطريق"، فإن امرأة الطبقة الوسطى في المدن كانت تنصح بأن تقيم في فراشها أربعين يومًا بعد الولادة وإلا "تعرضت صحتها للضرر".

لم تكن المرأة ضعيفة بدنيًا فحسب، وإنما عاطفيًا كذلك. إن المرأة الحامل أو المرضعة هشة إلى درجة أن الاختلال في توازنها الجسدي أو العاطفي قد يلحق الضرر بطفلها، فإنها "كما تكون صحتها تكون صحة جنينها وطفلها، وكلما يضعفها جسمًا ويتعبها عقلاً يضعف جنينها وطفلها".[31] كما أنه في حالة الأم التي تنتظر مولودًا فإن الطفل يرث ضعف البنية عن أمه، إلا إذا قامت الأم باتخاذ الخطوات اللازمة كي تبقى في حالة استقرار جسدي وصحي ونفسي.[32] وبالنسبة إلى الأم المرضع، فإنها "إنْ اضطرب عقلها بالخوف أو الحزن أو الغضب أو أي سبب آخر من الأسباب التي تؤثر في النفس لم يعد لبنها صالحًا لطفلها وقد يصير سمًا زعاقًا يقتله".

تروي إحدى المقالات قصة طفل أصابته الوفاة بسبب لبن أمه الذي تسمم نتيجة لحزنها على أختها التي ماتت فجأة. وأخرى تلخص مقالة نشرت في مطبوعة لندنية تعرض "مزية التربية الإنجليزية و[التي] يليق بكل ربات البيوت المصريات أن يطالعنها" ويستفدن منها. بينما تعطي مقالة أخرى أبلغ مثل دال على السلطة المرجعية التي كانت لطب الاستعمار على جسد النساء المصريات، إذ تحكي قصة امرأة إنجليزية حامل تقوم بزيارة طبيبها الإنجليزي. حيث إن "كثيرًا من السيدات يغلب عليهن في طور الحمل الخمود وفتور القوى. ... فإنهن لا شغل لهن فيه سوى مساورة الأوهام ومطاردة الخيالات"، ويقوم الطبيب بإعطاء السيدة الحامل نصيحة تتبعها عادة معظم النساء البريطانيات. ويأتي على لسان السيدة:

---

* تعذر الحصول على عدد المجلة التي نشرت المقالة المتضمنة للعبارة المقتبسة هنا (انظر/انظري هامش ٢٨)، ولهذا يرد الاقتباس هنا مترجمًا من الإنجليزية وليس مطابقًا للنص العربي الأصلي.



> نصحني [الطبيب] بإدامة الرياضة البدنية والتنزه [وبعدم] الاقتراب من القصص التي تتولد من قراءتها الانفعالات السيئة الشديدة. كان اليونان أعقل منا لأنهم كانوا يحيطون نساءهم في فترة الحمل بالتماثيل والصور الجميلة المنسوبة لمشاهير الأساتذة في فن التصوير. [لم يجزم الطبيب] بأن هذا كان سببًا في إتيان أولادهم حسان الخلقة، و[لكنه قال] إذا كان مثل هذه الأشياء البديعة الصنع يحدث في [النفوس] شعور الارتياح والانبساط ويكون فيها مدعاة اعتدال الأمزجة وتوافق الطبائع، فلم لا يكون من موجبات حفظ صحة [المرأة الحامل].[٣٣]

تُقَدَّم نصيحة الطبيب البريطاني ليس فقط بوصفها صادرة عن معرفة طبية مستندة إلى سلطة آمرة، وإنما كذلك بوصفها المفتاح لتشكيل هوية نسائية ناجحة. إذ تكتشف السيدة الإنجليزية الحامل، التي رأت "حكمة ومعرفة" في نصيحة الطبيب، أنه كان مصيبًا في تشخيصه فقد "تغيرت بسبب نصيحته، وبدأت ترى جمال الطبيعة يوم أن خرجت للتنزه، وبدأت تشعر "بالحنان والرحمة"، في حين أنها كانت قبل نصيحته "حزينة الفؤاد متبلبلة الأفكار".[٣٤]

بحديث الأطباء إلى النساء المصريات، وعنهن، بواسطة خطاب طبي رائج، فإنهم ما كانوا إلا يسيرون على امتداد المنطق الذي يرى الطب الحديث تدخلاً ضروريًا لمصلحة الكيان الجمعي المصري أو "الأمة" كما حددوا الكلمة بأنفسهم. في حين لم يكن هذا الخطاب سياسيًا بصورة هم على وعي بها، كان الأطباء بلا شك واعين وفخورين بحسهم الخاص بـــ"واجبهم القومي" في علاج المرضى بوصفهم خبراء في الطب، وفي الوقت نفسه واجبهم في تعليم الأمهات المصريات عن كيفية عمل المرض نفسه، وبالتالي تمكينهن من منع المرض عبر سلوكهن اليومي. كان هذا الواجب الطبي يمثل –في آن واحد– جزءًا من طبيعة عمل المهني الطبي، كما أصبح يتطلب باسم العصرية مزيدًا من الواجبات تؤديها الأم المصرية. إن هذا هو الطريق الذي تم من خلاله جعل الثقافة المصرية شأنًا علميًا بلغة عصرية، (ومنوَّعة gendered)، تمنح الصدقية والشرعية لرؤية مرتبطة بطبقة معينة، تخصص أنواع السلوك والقيم "اللائقة" و"غير اللائقة" للنساء والرجال المصريين، بمفردات شديدة القومية.

على سبيل التلخيص، "المرأة المصرية العصرية"– سواء كانت الحكيمة أم ربة المنزل– تم جعلها في وضع تابع عن طريق إعادة تشكيل النظرة التي ترى طبيعة المرأة تتصف بالرعاية والعناية والأمومة، وهي إعادة تمت بفعل التحديث الطبي.



قامت الإصلاحات في سبيل الأنجلزة، التي فرضت من جهة خارجية، وقامت كذلك النخبة الطبية المحلية بمشاركتها الفعالة على الجبهة الداخلية (وهو دور لم يلق الملاحظة من قبل)، قام كل منهما بتأدية دوره في هذا الاستعمار لأجساد النساء المصريات. لقد حاولت هذه الدراسة أن تحلل نقاط التماس بين (النوع) والطب والقومية خلال الحقبة الاستعمارية في مصر. وتساعد هذه المنظومة على تفسير ظهور "الطبيب المصري العصري" وظهور خطاب قومي–طبي معني بدور المرأة في الحياة المنزلية، وظهور ثقافة من السلوك والقيم القومية مشكلة حسب(النوع) ومبنية على التبرير بمنطق طبي.

ومن خلال مجموعة من الإسهامات النظرية المفيدة في مجال دراسات (النوع) والعلم (gender and science)، ودراسات ثقافات ما بعد الاستعمار (postcolonial cultural studies)، وتاريخ الطب الإستعماري (colonial medical history)، حاولت هذه الدراسة طرح ثلاث مزاعم مترابطة. أولاً، إن تجربة مصر في اللقاء مع الإستعمار قد عمقت العلاقة التكافلية بين الطب الحديث وعملية بناء الهيمنة من قبل الدولة، التي بدأت على يد محمد علي، بينما اقتضت طبيعة طب الاستعمار القيام بأنجلزة الطب المصري المؤسسي، وإن لم يحدث ذلك على حساب الممارسين الأهليين تمامًا. وبالتالي، أثبت طب الاستعمار أنه أداة من أدوات الهيمنة، ليس فقط بالنسبة إلى الإنجليز وإنما بالنسبة إلى فئة من الرجال المصريين ذوي أوضاع متميزة.

ثانيًا، قام التحديث الطبي –بصفته عملية تاريخية– بتسجيل وتقنين الامتيازات الذكورية في قلب السيرورات الداخلية للمؤسسات الطبية حتى صارت السبل إلى القوة/السلطة مطوقة، و(منوّعة gendered) ومتسمة باللامساواة. أي أن التحديث الطبي أعاد تعريف أدوار (النوع) وأعاد تشكيل البنى البطريركية بصورة أدت في النهاية إلى تثبيت أقوى تعريف أنطولوجي للمرأة، ألا وهو الأم (Mother)، بلغة الطب. فكانت هذه الفئة الأنطولوجية لـــ"المرأة المصرية العصرية" عند منعطف القرن، في كثير من نواحيها، بمثابة نسخة مُحَدَّثة من الدور المنزلي التقليدي. قامت العقلنة الطبية لـــ"الأمومة الجمهورية" بضعضعة دور سالف أكثر نشاطًا للمرأة؛ الأمر الذي يوضح الكثير عن "سياسات الحداثة" أو الطرق التي أدخلت بها الحداثة أشكالاً جديدة وخفية من التحكم الاجتماعي في النساء العصريات، وهي طرق تمر غالبًا دون ملاحظة بفضل افتراض وجود نزعة إلى الخير تصاحب بالضرورة التغيرات العصرية.[٣٥]

وأخيرًا، لا يكفي في تفسيرنا لفئة "المرأة المصرية العصرية" أن ننحصر في إطار الطب والقومية فقط. وقد حاولت هذه الدراسة أن تُظهر كيف أن (النوع) تأثر أيضًا بالتغيرات الاجتماعية–الاقتصادية، التي كان لها انعكاسات أبعد من مجرد



عملية إدخال القواعد المهنية الحديثة، تشمل أنماط استهلاك جديدة، ازدياد نزعة التمدن، وبالتالي تغيرات (أو عمليات تشييء reifications) للحيز الاجتماعي (أي بالتالي الحيز المنوّع gendered space). وتشير دراسة راسل Russel المؤخرة –عن حق– إلى أن عملية خلق "امرأة [مصرية] جديدة" –وهي امرأة حضرية تجسد القيم التقليدية إلا أنها تختلف عن جدتها من حيث قدرتها على إدارة بيتها، وتربية أطفالها، والقيام بدور شريكة الحياة لزوجها، وبالتالي خدمة بلدها بأدائها كل هذه الواجبات– ارتبطت هذه العملية –ضمن أشياء أخرى– بأنماط استهلاك جديدة.[٣٦] بيد أنه في هذه المنظومة التي تجمع الرأسمالية والقومية و(النوع) لا يوجد ذكر للدور الذي لعبه الطب. إن الدراسة التي بين أيدينا تُظهر كيف هيأ الطبُ السلطة التي تولت تعزيز علاقة الرأسمالية بالقومية في إطار خطاب معين له رواجه، وعلى وجه التحديد عبر تحويل أدوار (النوع) إلى شأن طبي، باسم الأمة المصرية الحديثة.

الهوامش

[١] انظر/انظري:

Hibba Eltigani Abugideiri, "Egyptian Women & the Science Question: Gender in the Making of Colonized Medicine, 1893-1929", PhD Dissertation, (Georgetown University, 2001).

[٢] المصادر الآتية تستحق التنويه:

Peter Mansfield, *The British in Egyp*t (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1972); John Marlow, *Cromer in Egypt* (New York: Praeger Publishers, 1970); Afaf Lutfi Sayyid-Marsot, *Egypt and Crome:; A Study of Anglo-Egyptian Relations* (New York: Praeger Publishers, 1968); Robert Tignor, *Modernization and British Colonial Rule in Egypt, 1882-1914* (Princeton: Princeton University Press, 1966).

المصادر الآتية تناقش الاستعمار البريطاني وعلاقته بالتعليم المصري:

Judith Cochran, *Education in Egypt* (London: Croom Helm, 1986); James Heyworth-Dunne, *An Introduction to the History of Education in Modern Egypt* (London: Frank Cass & Co. Ltd., 1968); Georgie D. Hyde, *Education in Modern Egypt: Ideals and Realities* (London: Routledge & Kegan Paul, 1978); Donald M. Reid, "Education and Career Choices of Egyptian Students, 1882-1922", *International Journal of Middle East Studie*s 8 (1977), 349-78; Michael Richard Van Vleck, "British Educational Policy in Egypt relative to British Imperialism in Egypt 1882-1922" (PhD.diss., University of Wisconsin-Madison, 1990).

[٣] انظر/انظري:

Timothy Mitchell, *Colonizing Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

[٤] انظر/انظري المصادر الآتية:

Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* (New Haven: Yale University Press, 1992); Margot Badran, *Feminism, Islam and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt* (Princeton: Princeton University Press, 1995);



Beth Baron, *The Women's Awakening in Egypt: Culture, Society and the Press* (New Haven: Yale University Press, 1994).

[٥] انظر/انظري:

Ellen Amster, "Poison, Jinn and the Sleeping Child: Women's Traditional Medicine and French Colonialism in Morocco, 1912-1935" (University of Wisconsin-Milwaukee, forthcoming); Nancy Elizabeth Gallagher, *Medicine and Power in Tunisia, 1790-1900* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); Cyrus Schayegh, "The Rise of Scientific Authority: Bio-Medical Bases of the Iranian Modernist Re-Definition of Gender, 1900s-1940s" (Columbia University, forthcoming); Suzanne Stimler, "Gender and Medicine in Protectorate Morocco: Maternities, Muwallidat, and 'Modern' Mothering, 1936-1956" (Georgetown University, forthcoming); Elise G. Young, "From Daya to Doctor: Health, Gender, and the Race for Control of Knowledge Making in Mandatory Palestine,"*Thamyris* 4 (1997) 347-58.

[٦] انظر/انظري:

Sylvia Chiffoleau, "Médecines et médecins en egypte: Construction d'une identité professionnelle et projet de médicalisation (PhD. Diss., University of Paris, 1994); Khaled Fahmy, "Women, Medicine, and Power in Nineteenth Century Egypt", in Lila Abu Lughod (ed.), *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East* (Princeton: Princeton University Press, 1998) 35-72; Nancy Elizabeth Gallagher, *Egypt's Other Wars: Epidemics and the Politics of Public Health* (Syracuse: Syracuse University Press, 1990); Serge Jagailloux, *La Médicalization de l'Egypte au XIXe Siècle, 1798-1918* (Paris: Editions Recherche sur les Civilizations, 1986); Laverne Kuhnke, *Lives at Risk: Public Health in Nineteenth Century Egypt* (Berkley: University of California Press, 1990); Amira El Azhary Sonbol, *The Creation of a Medical Profession in Egypt, 1800-1922* (New York: Syracuse University Press, 1991).

[٧] انظر/انظري:

M. Jeanne Peterson, *The Medical Profession in Mid-Victorian London* (Berkeley: University of California Press, 1978).

[٨] انظر/انظري:

E. Cooper Perry, *Report Upon the Hospital and Medical School in Cairo* (Cairo: National Printing Department, 1911).

[٩] Abugideiri, "Egyptian Women and the Science Question", 106-22

[١٠] المصدر نفسه، ص ١٦٨-٢١٧.

[١١] الأرقام المستخدمة هنا مستمدة من بيانات موجودة في جدول ٢ من Reid, "Education and Career Choices" المذكور في هامش رقم ٢ أعلاه، ص ٣٦٣.

[١٢] Amir Boktor, *The Development and Expansion of Education in the United Arab Republic* (Cairo: The American University in Cairo Press, 1963), 99.

[١٣] Abugideiri, "Egyptian Women and the Science Question", 236-43.

[١٤] انظر/انظري:

Naguib Mahfouz, *The History of Medical Education in Egypt* (Cairo Government Press, 1935).

[١٥] Abugideiri, "Egyptian Women and the Science Question", 259-64.



[16] David Arnold, *Colonizing the Body: State Medicine and Epidemic Disease in Nineteenth Century India* (Berkley: University of California Press, 1993), 10.

[17] Abugideiri, "Egyptian Women and the Science Question", 323-9.

[18] المصدر نفسه، ص ٤٠٤.

[19] Annual Report 1922, 49, 86: *Annual Report on the Work of the Department of Health for 1927* (Cairo: Government Press, 1930), 185, 189

[20] *Annual Report on the Work of the Department of Health for 1927* (Cairo: Government Press, 1930), 165, 189.

[21] انظر/انظري: Arnold, *Colonizing the Body* المذكور أعلاه في هامش ١٦.

[22] Abugideiri, "Egyptian Women and the Science Question", 286.

[23] Sonbol, *The Creation of a Medical Profession in Egypt, 1800-1922*, 85.

[24] **المجلة الطبية المصرية**، عدد يناير ١٩٢٨.

[25] Abugideiri, "Egyptian Women and the Science Question", 294-6.

[26] *Bulletin du Congres* 1 (1928), 2.

[27] هذا التعبير مستعار من لوندا شيبنجر Londa Shiebinger الذي أطلقه لكي يشرح كيف كانت بعض الاكتشافات العلمية الغربية في علم النباتات وعلم التشريح خلال القرن الثامن عشر تستخدم بوصفها تبريرات علمية لتيارات سياسية-اجتماعية أوسع. انظري:
Londa Shiebinger, *Nature's Body* (Boston: Becon Press, 1993).

[28] **المجلة الصحية**، عدد أبريل ١٩٠١.

[29] انظر/انظري:
Ornella Moscucci, *The Science of Woman: Gynecology and Gender in England, 1800-1929* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

[30] **البلاغ الأسبوعي**، عدد أبريل ١٩٠٧.

[31] **المقتطف**، عدد أبريل ١٩٠٠.

[32] **المقتطف**، عدد يناير ١٩٠٢.

[33] **المقتطف**، عدد مارس ١٩٠٠.

[34] المصدر نفسه.

[35] انظر/انظري:
Lila Abu-Lughod, "Introduction", in Lila Abu Lughod (ed.), *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East* (Cairo: The American University in Cairo Press, 1998), 3-31.

[36] انظر/انظري:
Mona L. Russell, "Creating the New Woman: Consumerism, Education, and National Identity in Egypt, 1863-1922" (PhD Dissertation, Georgetown University, 1997).



المـــرأة والذاكـــرة
(مقابلـة)*

هـــدى الصـــدة

تمت هذه المقابلة تحريرياً في خريف ١٩٩٨ مع هدى الصدة، الباحثة في قضايا المرأة والأستاذة في الأدب الإنجليزي بجامعة القاهرة وعضوة "ملتقى المرأة والذاكرة" (مع أميمة أبو بكر وسمية رمضان وهالة كمال وإيمان بيبرس وباحثات أخريات) ورئيسة تحرير الحولية **هاجر** (بالاشتراك مع سلوى بكر). وكما عهدت **ألف** في مقابلاتها مع المفكرين والناشطين في حقل ما، فقد طلبت من المهتمين بمسيرة هدى الصدة العلمية طرح أسئلة تستفسر وتناقش (وأحياناً تشاكس) منطلقاتها وتوجهاتها. تشير هدى الصدة لعدة أعمال من كتب ومقالات باللغة الإنجليزية والتي سيجد القارئ ثبتاً بمراجعها في نهاية المقابلة.

فريال غزول: ما الخطوات التي أدت إلى اهتمامك وتركيزك على قضايا المرأة؟ لقد كانت بداياتك الأكاديمية بعيدة عن هموم المرأة والبعد الجنسوي في الثقافة. فقد تخصصت في الأدب الإنجليزي في جامعة القاهرة ومن بعدها التحقت بالجامعة الأمريكية في القاهرة حيث كتبت رسالة ماجستير في الشعر المقارن بين والت ويتمان ومحمود حسن إسماعيل، ثم استكملت دراستك للدكتوراه في جامعة القاهرة وجامعة أكسفورد وكتبت رسالة عن الشعراء الإنجليز الذين شاركوا في الحرب العالمية الثانية على الجبهة المصرية وأبدعوا قصائد الحرب. وهذه بدايات لا تشي بهموم نسوية، فهل تعرفك على سلوى بكر وترجمتك لقصصها كان من دوافع تعديل مسار اهتمامك؟

هدى الصدة: ليس من السهل تحديد بدايات اهتمامي بقضايا المرأة بدقة. أستطيع مثلاً أن أسترجع من طفولتي مواقف كثيرة كنت أرفض فيها قواعد وتعليمات مخصصة للبنات دون الأولاد. إلا أني لم أعان بصفة شخصية من هذه القواعمد بسبب نشأتي في بيئة متسامحة تسمح بقدر عالٍ من الحرية والاختلاف،

* هدى الصدة، "المرأة والذاكرة: مقابلـة"، مجلـة **ألـف** ١٩ "**الجنوسـة والمعرفـة: صـياغة المعارف بين التأنيث والتذكير**"، قسم الأدب الإنجليزي والمقارن، الجامعة الأمريكية بالقاهرة، ١٩٩٩، ص٢١٠-٢٣٠.



ومن ثم لم أتمرد في سن مبكرة ولم تكن هناك عجلة في نطاق خبرتي المحدودة. إذا حاولت رصد نقطة بداية ما، يتبادر إلى ذهني قراءتي لكتاب إدوارد سعيد، **الاستشراق**. كنت في هذا الوقت أحضر للحصول على درجة الماجستير في الأدب الإنجليزي والمقارن. أثار لدي هذا الكتاب أسئلة كثيرة عن العلاقة مع الآخر، عن دراسة الأدب الإنجليزي وأهميته للطلبة الدارسين له، عن دور الأب ووظيفته وعلاقته بالواقع الاجتماعي والسياسي، عن دوري وموقعي بصفتي باحثة في الأدب المقارن وأهمية كل هذا بالنسبة لعلاقتي مع المجتمع الذي أعيش فيه. أثار الكتاب أيضاً أسئلة أخرى عن التصورات الثقافية representations والدور الذي تلعبه في تحديد العلاقات وتوجيهها. والآن وأنا أسترجع هذه البدايات، أجد أنني أوليت أهمية كبيرة لموضوع التصورات ظهر بصور متعددة، مباشرة وغير مباشرة، في اهتماماتي البحثية. استرعى اهتمامي أيضاً في كتاب **الاستشراق** (رغم تجاهله الملحوظ لكتابات النساء وهي من الانتقادات التي وجهت إليه لاحقاً من قبل الباحثات النسويات) الشابه الواضع في اللغة المستخدمة لتصوير ووصف الطرف الأضعف أو الفئة المهمشة أو الشعوب المستعمرة واللغة المستخدمة لتصوير ووصف المرأة وأدوارها المتوقعة منها في المجتمع. هذا التشابه اللغوي التصويري أصبح هاجساً يلح عليَ دائماً، يظهر دوماً في الصور والتعبيرات الثقافية التي تؤنث الطرف المقهور أو الذي يقع عليه ظلم وتحمله ذنب القهر الواقع عليه.

كان هذا سنة ١٩٨٠، اهتممت بمتابعة الأدب العربي الحديث وكانت هناك أعمال كثيرة لم أقرأها بعد، وقرأت لكتاب وكاتبات أمثال لطيفة الزيات ورضوى عاشور. أثناء دراستي للحصول على درجة الدكتوراه أتيحت لي فرصة السفر إلى إنجلترا والاطلاع على النظريات الحديثة وكتابات في الأدب والثقافة من بلدان كثيرة خاصة الهند وأفريقيا وجزر الكاريبي. وبالتدريج، تركزت قراءاتي على أعمال الكاتبات. بعد انتهائي من رسالة الدكتوراه وجهت انتباهي للترجمة باعتبارها إحدى القنوات للتعبير عن الثقافة بأصوات أبناء وبنات تلك الثقافة. فإذا كان الشرق قد تم تصويره وتشكيل تصورات عنه في كتابات كتاب ورحالة غربيين، قد تلعب ترجمة نصوص أدبية قيمة دوراً فعالاً في تمثيل الذات والتعبير عنها بطريقة مباشرة أكثر دون ولاية أو وساطة (هذا بالطبع مع الأخذ في الاعتبار دور المترجم كوسيط ومفسر للثقافة والاعتبارات المثيرة التي تتدخل وتتشابك مع قضايا الترجمة). وإلى جانب هذا وددت لو كانت أعمال الكاتبات متاحة باللغة الإنجليزية ليقرأها ناس من بلدان أخرى، كما تسنت لي فرصة قراءة أعمال من الهند وأفريقيا باللغة الإنجليزية. خلال بحثي عن نص يعجبني ويشجعني على الترجمة، قرأت مجموعة قصصية لإبراهيم أصلان بعنوان **بحيرة المساء** ودون تكليف من أحد ترجمت مجموعة قصص وكتبت مقدمة وبعد الانتهاء من العمل عرضتها على مشروع الترجمة



بالهيئة المصرية للكتاب وقبلت المجموعة ونشرت. ثم قرأت مجموعة قصص لسلوى بكر من مكتبة الجامعة الأمريكية ولم أكن قرأت لها شيئاً من قبل وأعجبتني كتاباتها جداً وشعرت أنها تقدم صوتاً نسوياً مختلفاً، أو صوتاً يتمير بحساسية عالية تجاه الكثير جداً من المسكوت عنه في العلاقة بين الرجل والمرأة ووجدتها تعبر عن وجهة نظر مغايرة للسائد فيما يخص الأدوار الاجتماعية السائدة واللغة المستخدمة. اخترت مجموعة من القصص لها وترجمتها مع كتابة مقدمة ثم عرضتها على الهيئة العامة للكتاب وصدرت المجموعة فعلاً عام ١٩٩٢ بعد انتهائي من العمل بسنتين. طيلة هذه المدة لم أكن قد تعرفت على سلوى (والآن أتعجب لماذا لم أبادر بالتعرف عليها واستشارتها مثلاً فيما أكتبه عنها، وأعتقد أن عذري الوحيد كان خوفي من التطفل واقتحام خصوصية الناس واستعدادي للعزلة والانكفاء على الذات وليس هذا بعذر.) التقيت سلوى بعد نشر مقالة كتبتها عنها في **الأهرام ويكلي** واكتشفنا قدراً عالياً من التفاهم والاتفاق على أهمية مؤازرة النساء بعضهن لبعض، عن المشاكل التي تواجهها المرأة في مجتمعنا وعن ضرورة وجود منبر لمناقشة قضايا المرأة بجدية وبعيداً عن المزايدات والتحزبات. ولا أبالغ إذا قلت أننا بعد اللقاء الثاني أو الثالث اتفقنا على العمل على إصدار سلسلة كتب متخصصة عن قضايا المرأة اخترنا لها اسم **هاجر**. يمكنني القول أن **هاجر** أنارت لي الطريق الذي كنت أبحث عنه.

التجربة الثانية التي كان لها أثر كبير على تحديد اتجاهي في تناول قضايا المرأة، من منطلق إعادة قراءة التاريخ الثقافي العربي من وجهة نظر المرأة، كانت تجربة انضمامي سنة ١٩٩٣ إلى مجموعة من النساء عكفت على مشروع الإعداد لنموذج جديد من وثيقة عقد الزواج المتداولة. يستند مشروع تعديل وثيقة الزواج إلى فكرة أن الزواج في الإسلام يتم بمقتضى عقد مدني رضائي يسمح للطرفين بتضمين العقد لشروط توجه العلاقة وتحدد الحقوق، هذا على ألا تحل حراماً أو تحرم حلالاً. كان الهدف وراء المشروع تعريف النساء بحقوقهن في الزواج وحثهن على التمسك بتلك الحقوق لتجنب الوقوع في براثن التعقيدات القانونية المنحازة ضد المرأة في قانون الأحوال الشخصية المصري. اعتمد المشروع على استطلاع رأي مجموعة من الناس في التعديلات المقترحة، واتضح من خلال هذه اللقاءات عدد هائل من المفاهيم الخاطئة أو المفاهيم المنحازة باعتبار أن هذه التعديلات دخيلة على الثقافة والتراث. حدث ذلك على الرغم من أن التاريخ سجل بالفعل تطور الوثيقة المطرد في شكل إضافات وتعديلات تتحدد بناء على رغبات طرفي العقد وبناء على عوامل اقتصادية واجتماعية وسياسية أيضاً، إلى أن تم تجميد الوثيقة في شكلها الحالي في بداية القرن العشرين وبدأنا نتعامل معها باعتبارها أبدية ولا يمكن أن تتغير. لم تكن هذه أول مرة تطرح فيها فكرة تعديل وثيقة عقد الزواج، فلقد قامت مجموعة من



سبع نساء سنة ١٩٨٧ باقتراح شكل جديد للوثيقة كخطوة أولى في سبيل العمل على تعديل قانون الأحوال الشخصية. ولم تكن تلك أول مرة في القرن العشرين تقوم بها مجموعات من النساء بالمطالبة بتغيير القانون. ولم تكن هذه المرة الأولى في التاريخ العربي على مر العصور أن تصدت النساء لتشريعات ظالمة. والتاريخ خير شاهد على اختلاف وتنوع عقود الزواج في القرون الماضية بل وعلى تضمن بعض هذه العقود لحقوق لا تحلم المرأة في القرن العشرين بالحصول عليها. ومع هذا قامت حملة لمعارضة المشروع مستندة إلى مبررات عديدة، من أهمها دعوى أن التغييرات المقترحة، كما سبق وذكرت، دخيلة على الثقافة ومبنية على مفاهيم غربية. كان لهذه التجربة أثر كبير في توجيه تركيزي على التاريخ الثقافي العربي، فمنذ بداية القرن العشرين، نجد أن من الأساليب المتبعة دائماً لسحب المصداقية من النشيطانت في مجال حقوق النساء، اتهامهن بالعمل من خارج الثقافة أو بالتغريب... إلى آخره. واقتنعت تماماً أنه آن الأوان لتحديد مفهوم الثقافة هذه وتفكيك الخطابات التي تحتكر الحديث باسم ثقافة المجتمع كله من أجل فرض شكل من أشكال الهيمنة الثقافية التي تقهر التعددية والتنوع. وبشكل عام، كان لتجربة العمل على تعديل عقد الزواج تأثير كبير علي شخصياً وعلى اتجاهات البحث التي تبنيتها.

ملك رشدي: كيف يمكن تحديد أولويات دراسات النوع (gender studies) في المجتمع العربي لتلعب دوراً فعالاً في العلاقة بين الرجل والمرأة في إطار المؤسسات الاجتماعية والسياسية الموجودة؟ وما تلك الأولويات ومن يحددها؟ وما المقاييس التي يمكن تبنيها من أجل مشاركة حقيقية وفعالة من قبل المعنيين بذلك؟

هدى الصدة: لن آخذ على عاتقي مهمة تحديد أولويات البحث، أو طرح مقاييس تحكيمية وقيمية، ولا تعيين من له الحق في تحديد الأولويات، فهذه مسئولية يشترك فيها الجميع وتتشابك مع عدد هائل من الأسئلة والهموم ولا يمكن الإجابة عنها باختصار في هذا السياق. أفضل الحديث في هذا الموضوع من منطلق الباحثة المنتمية إلى مجموعة بحثية لها أسئلتها التي تحاول الإجابة عنها، ولها أيضاً خبرة بحثية وحياتية معينة تحدد هذه الاختيارات وتوجهها. وعلى هذا الأساس، نحدد كعضوات في "ملتقى المرأة والذاكرة" أولوياتنا البحثية في التاريخ الثقافي العربي بتبني منهج للبحث يقع تحت مسمى الـــ gender studies. نعرف أنفسنا بأننا مجموعة من الباحثات والنشيطات في مجال حقوق النساء نكرس جهودنا في البحث في التاريخ الثقافي العربي من منظور يأخذ في الاعتبار التشكيل الثقافي والاجتماعي للجنس gender وذلك من أجل المشاركة في تشكيل خطاب ثقافي بديل يؤكد على أهمية وتنوع دور المرأة في الماضي والحاضر ويعزز من موقفها في السعي لتغيير



النظرة السلبية لها في المجتمع المعاصر. أستخدم مصطلح التاريخ الثقافي على أساس أن روايات التاريخ، أو كتابة التاريخ جزء لا يتجزأ من ثقافة أي مجتمع معاصر وأيضاً بهدف توسيع مفهوم التاريخ الذي ينحصر أحياناً في تاريخ السلطة والحكام، أي التاريخ بمعناه التقليدي الذي يشمل التاريخ الرسمي فقط. التاريخ الثقافي معني بتاريخ الناس، وبتفاصيل الحياة اليومية في علاقتها مع الممارسات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية لكافة أفراد المجتمع الواحد. إنه التاريخ الذي لا يميز النخبة والذي نتلمس بعض خيوطه في مصادر غير تقليدية. أفترض أيضاً أنه لا يمكن فصل الماضي عن الحاضر وأننا نعيش ونتعايش مع تاريخنا الثقافي. فعلى المستوى الخاص، قد نجد أن الكثير جداً من تفاصيل حياتنا اليومية لها بعد تاريخي. نجد أن قدراً كبيراً من أحلامنا وتطلعاتنا متسقى أو مبني على قصص من الماضي. أما في المحيطا العام، فإننا نجد أن التصورات التاريخية أو التصورات المستندة إلى شخصيات تاريخية أو أحداث ماضية في واقع الأمر ممارسات تسعى عن عمد إلى تشكيل الذاكرة الجماعية. نجد أيضاً أن عملية استحضار أحداث أو شخصيات من الماضي تتم لتحقيق هدف محدد في الحاضر، أو تتم للتأثير على مجرى قضية من القضايا المطروحة على الساحة. فمثلاً، إن عملية اختيار ونشر القصص عن شخصيات تاريخية معينة تتم عادة عن محاولة من قبل فئة ما أو نخبة ما لدعم وتكريس قيم محددة أو أنماط اجتماعية معينة.

أما عن المشروعات البحثية المحددة التي تعمل بها عضوات المجموعة فهي تشترك في هم رئيسي وهو فهم وربما تغيير التصورات والأنماط الثقافية عن النساء ودورهن في الواقع المعاصر. وانطلاقاً من هذا الهم، نبحث جميعاً في فترات تاريخية مختلفة ومن خلال طرح أسئلة متعددة للبحث عن جذور بعض المفاهيم والأنماط الاجتماعية والثقافية وذلك من أجل بيان تاريخيتها، أو ارتباطها بلحظة تاريخية محددة ومن أجل تفكيك سطوتها ومحاولات ترسيخها باعتبارها حقائق ثابتة لا يمكن زحزحتها. أركز اهتمامي، على سبيل المثال، على البحث في آليات تشكيل ونشر التصورات الثقافية عن النساء في القرن العشرين، ويأخذني اهتمامي هذا إلى الكتابة عن سير النساء في القرن العشرين والعمل على توثيق سير شفاهية للنساء اللاتي لم يهتم بهن التاريخ المدون، كما أسعى إلى الإجابة عن أسئلة تمس العلاقة بين التصورات عن النساء وعملية التحديث وآفاق الحداثة كما تجلَت في مصر والعالم العربي. وتبحث سمية رمضان عن دور المرأة المصرية وفهمه إبان الحملة الفرنسية على مصر في أواخر القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر. وكما تقول، وقع اختيارها على تلك الحقبة لأن "حملة نابليون يؤرخ لها بوصفها بداية تاريخ مصر الحديث" أي مجتمع مظلم فاجأته الحداثة عن طريق جهود المستعمر التنويري. ينصب مشروعها على نقد هذه الفكرة من خلال رصد وتحليل علاقة



النساء بالحملة وأثرها على حياتهن. وهي على وشك الانتهاء من كتابة رواية عن زواج أحد جنرالات نابليون بامرأة مصرية من رشيد. أما أميمة أبو بكر فتبحث في التاريخ الديني الإسلامي وتتَبع الآراء والتفسيرات التي تمس وضع المرأة في المجتمع من بداية الدعوة إلى يومنا هذا من منطلق أهمية وأثر ذلك التراث على حياة النساء المعاصرات وتركز هي أيضاً على تاريخية "التفاسير" وعلاقتها بالسياق السياسي والاجتماعي والاقتصادي. هالة كمال تتبنى مشروعاً لإعادة كتابة الحكايات الشعبية العربية من وجهة نظر المرأة وسوف أفصَل قليلاً في هذا المشروع لاحقاً. معنا أيضاً باحثات أخريات لهن توجهاتهن واهتماماتهن البحثية مثل رانيا عبد الرحمن التي تعمل أيضاً في جمع وتوثيق سير شفاهية. عموماً، نرى أنفسنا نواة لمجموعة بحثية تتفق على هدف ورؤية واحدة قد تختلف في الاتجاهات أو الأساليب البحثية. نرى أيضاً أن مجموع الاتفاقات والاختلافات الموجودة بيننا هي من دعائم تفاؤلنا وقوتنا.

ديفيد بلانكس: ما أهم القضايا في رأيك من وجهة نظر استعادة تاريخ النساء في الشرق الأوسط؟ بمعنى آخر، ما هي الأولويات التي ينبغي للباحثين المشتغلين بالدراسات الجنوسية والتاريخية التركيز عليها؟

هدى الصدة: قبل محاولة رصد بعض القضايا التي أجدها هامة من وجهة نظر استعادة تاريخ النساء في الشرق الأوسط، أبدأ بعرض سريع للقضايا التي تناولتها الباحثات النسويات في سياقات مختلفة وحدث بالفعل تراكم معرفي ذو شأن خاصة في الغرب، لأن هناك مساحات مشتركة كثيرة جداً وتجارب يمكن الاستفادة منها، ولا أقول نقلها نقلاً، مع الأخذ في الاعتبار التمايزات الموجودة على المستوى الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي.

هناك كما نعلم جميعاً علاقة وثيقة بين بدايات البحث في تاريخ النساء وبين حركات المطالبة بحقوق النساء التي نشطت ونمت بسرعة في القرن العشرين. ومع هذا لم ينحصر البحث في تاريخ النساء في نطاق أجندة مرسومة بصرامة لتلبية احتياجات الحركة، ونجحت الباحثات النسويات في إثارة موضوعات كثيرة والتفاعل مع الفرضيات المعرفية. وعموماً سلكن أربعة اتجاهات رئيسية. أول اتجاه يركز على إنجازات النساء العظيمات على نسق إنجازات الرجال العظماء في التاريخ التقليدي. ثاني اتجاه يدرس أصول ومصادر المجمتعات والعلاقات غير المتكافئة بين الجنسين. ثالث اتجاه يسلط الضوء على الفترات واللحظات التاريخية التي شهدت محاولات منظمة من قبل النساء للتصدي لفكرة استبعادهن من الحياة العامة، فمثلاً هناك كتابات كثيرة دونت عن فترات تاريخية سابقة تشير إلى ثورات قامت بها



النساء أو إلى امرأة تتصدى لمقولات معينة عن جنس النساء. رابع اتجاه مستوحى من مبادئ أساسية في الوعي النسوي وهو أن نعتبر ما هو شخصي سياسياً ومن ثم نتعامل مع العام والخاص بوصفهما مساحات مرتبطة ومتشابكة. ومن الأشياء الهامة في البحث النسوي التشكيك في التضاد الثنائي بين العام والخاص.

مع حلول الثمانينات نجحت الباحثات النسويات والمؤرخات في انتاج كم هائل من المعرفة التاريخية عن النساء. هذا التراكم شجع محاولات عديدة من قبل باحثين وباحثات لتقييم هذا الاتجاه. فمثلاً في الثمانينات نجد كتابات تقَيم ما حدث. وفي مقالة شهيرة للمؤرخة جيردا ليرنر Gerda Lerner تستعرض فيها بعض إنجازات الباحثات النسويات في التاريخ، وتبرز التحديات التي قدمتها المؤرخات النسويات للتاريخ التقليدي. فترى: أولاً، أن للنساء تاريخاً تم بالفعل طمسه وتهميشه. في مجال الأدب مثلاً، نكتشف أنه كانت توجد كاتبات كثيرات جداً لم يعترف بهن النقاد واعتبروا أعمالهن غير جيدة رغم تميزها. والآن نقرأ لهن وتمتلئ المكتبات بكتبهن. ثانياً، أثبتت أيضاً أن هناك تمييزاً ضد النساء في كتابة التاريخ. وهو تمييز مبني على الجنس وليس على القيمة، وهذه نقطة مهمة. ثالثاً، برهنت على ضرورة اعتبار فكرة التشكيل الثقافي والاجتماعي للجنسين عنصراً تحليلياً في كتابة وقراءة التاريخ. رابعاً، ونظراً إلى أن المصادر التاريخية في العادة تستبعد النساء، أصبح من الضروري إعادة قراءتها وتحليلها من منظور يعي هذا التمييز. أي أن الهدف هنا ليس كتابة مصادر جديدة فقط وإنما وجب علينا أن نذهب إلى القديم ونقرأ، مع الأخذ في الاعتبار انحيازات المؤرخين ضد المرأة. خامساً، ذهبت إلى أن الحقب التاريخية المتعارف عليها تناسب إنجازات الرجال وهمومهم ويجب إعادة النظر فيها. سادساً هناك حاجة لمراجعة مجموعة الافتراضات المعرفية الأولية.

جميع الأسئلة المتضمنة في هذا العرض السريع مطروحة ومازالت على أجندة البحث في تاريخ نساء الشرق الأوسط. هناك أيضاً أسئلة كثيرة أخرى مرتبطة بحياتنا وواقعنا توجه البحث في مناطق أخرى. نستفيد منها ونتفاعل مع باحثات أخريات من بلدان "العالم الثالث" أو بلدان لها قدر عالٍ من السمات المشتركة. أما عن الاتجاهات الهامة، من وجهة نظري، في البحث في تاريخ نساء الشرق الأوسط فهي بدأت بالفعل. ولكنها تحتاج إلى جهد وتركيز لتفرض نفسها على ساحة البحث في العالم العربي. هي اتجاهات تتناول تاريخ النساء، مع الأخذ في الاعتبار متغيرات أساسية، منها نشأة وصياغة خطاب الحداثة عن المرأة، والاستعمار وأثره على كتابة التاريخ، بعض المشاكل التي وعت بها أخيراً الحركة النسائية العالمية وهي خصوصية التحديات وارتباطها بالواقع الفعلي المعاش، إلى أي مدى تتدخل هوية وانتماءات السائل أو السائلة في توجيه الإجابات وتشكيل أسلوب البحث، وتفكيك المركزية الغربية. على صعيد آخر، نحتاج في العالم العربي إلى الانفتاح



على ثقافات العالم والتحرر من أن تلعب الثقافة الغربية دور الوسيط بيننا، فلا نتعرف على الانتاج الثقافي في الهند إلا عندما يجري الاعتراف به في الغرب. إلى جانب هذا، فإن إدخال المنظور المقارن في الدراسات التاريخية، خاصة تلك التي تتناول تاريخ النساء، من شأنه أن يثري البحث ويجنبه الوقوع في تبني الافتراضات السائدة. أخيراً، إن استعادة تاريخ نساء الشرق الأوسط ليس بالأمر السهل، لأننا نفعل هذا ونحن محاطون بصراعات سياسية وحضارية كثيرة ومتضاربة، كلها تستخدم المرأة وتاريخها لكسب النقاط. فكتابة التاريخ مرتبطة بصياغة وتشكيل الوعي، وكتابة بحث عن عقود الزواج في القرن الثامن عشر يمكن أن تتحول إلى معركة سياسية على صفحات الجرائد. هذه المحاذير تقودنا إلى مناقشة مشاكل حرية البحث في العالم العربي وغياب المؤسسات البحثية التي تهيئ للباحثات والباحثين الظروف المواتية لإجراء الأبحاث. على صعيد آخر، هذه المحاذير تضع في صدارة الوعي والاهتمام العلاقة بين البحث والنشاط الاجتماعي من أجل التغيير وهو أمر له إيجابياته وسلبياته وسوف أتطرق إليه في سؤال لاحق.

حسن حنفي: كيف يمكن دراسة مفهوم فرعي مثل gender والمفهوم الأساسي نفسه غير وارد مثل المواطنة التي يندرج تحتها الرجل والمرأة باعتبار كل منهما مواطناً؟

هدى الصدة: فكرة الفرعي تمس موضوع كيفية طرح قضية المرأة بصفة عامة في سياق مجتمعات لا تتمتع بالرخاء أو مجتمعات العالم الثالث. واستخدام مصطلح gender في هذا الصدد لا يراد به التمييز بين مناهج متعددة تطرح موضوع المرأة وإنما يستخدم للتعميم عن مسألة المرأة كما طرحت منذ أواخر القرن التاسع عشر. فليست هذه المرة الأولى التي نضع قضية المرأة في مواجهة قضية أخرى، قد تكون المواطنة أو الديمقراطية أو القومية أو التحرر من الاستعمار. فما دلالات كلمة "فرعي" وكيف توظف؟

كلمة "فرعي" تستدعي منطق الأولويات، وهو منطق عادة ما يوظف في تكريس مصالح فئة معينة تسعى إلى فرض اهتماماتها على مجتمع بأسره لتقنع جميع أفراد هذا المجتمع أن أولوياتها هي أولويات المجتمع. إن الخبرة التاريخية تقول لنا أن منطق الأولويات يساء استخدامه خاصة فيما يخص حقوق النساء أو حقوق الفئات الأضعف في المجتمع. وفي القرن العشرين، وفي كثير جداً من دول العالم الثالث التي خاضت معارك تحرير مريرة ضد قوى الاستعمار، استخدم منطق الأولويات هذا لإقناع النساء بتأجيل قضيتهن أو معركتهن للمطالبة بحقوقهن في المجتمع بدعوى أنها قضية "فرعية" مقارنة بالقضية الرئيسية وهي تحرير الوطن، وأن



إصرار النساء على المضي قدماً في المطالبة بحقوقهن من شأنه تفريق الصفوف وتجزئة المجتمع. وخير مثال على هذا الوضع ما حدث في الجزائر أثناء وإبان حرب التحرير، حيث شاركت النساء الجزائريات في حركة المقاومة ضد الاحتلال الفرنسي مشاركة فعلية وقوية ووافقن على تأجيل النظر في قضيتهن واقتنعن بمنطق الأولويات ليفاجأن بعد الاستقلال بحالة نسيان جماعية من قبل رفاق الأمس، ووجدن أنفسهن مطالبات بالمكوث في منازلهن ومراعاة العادات والتقاليد، واكتشفن أن منطق الأولويات هذا كان تكتيكاً سياسياً لكسب الوقت والمماطلة في إحقاق الحق، وهناك كتابات كثيرة في هذا الخصوص لنساء من المجاهدات والمهتمات بقضية المرأة.

مفهوم "الفرعي" أيضاً يفترض أن المطالبة بحقوق النساء هي حركة ضد الرجال أو ضد مصلحة الرجال وأن هذه الحركة بالتالي سوف تضعف الصفوف وتشتت الهمم وهذا مفهوم خاطئ أو بالأصح مفهوم سلطوي يرى أن هناك مصلحة في استغلال النساء وانتقاص حقوقهن. إن المطالبة بحقوق النساء لا تمس حقوق الرجال وليست المسألة وجود سلة من الحقوق إذا أخذت منها النساء جزءاً يترتب عليه انحسار الجزء المخصص للرجال. على العكس من ذلك، فالحريات كل لا يتجزأ، وكلما زادت حقوق كل أفراد المجتمع اكتملت سلة الحقوق وتمتع الجميع بجو من العدل والمساواة. وبنفس الطريقة، لا يمكن الادعاء بأن الحركة النسائية تأتي في أهميتها أو على قائمة الأولويت بعد حركة المجتمع للمطالبة بالديمقراطية وحقوق المواطنة، فالحركة النسائية جزء لا يتجزأ من الحركات الاجتماعية تدعمها وتستمد منها القوة في آن واحد. الحركة النسائية حركة تحرير المجتمع رجاله ونسائه، هي حركة ضد القهر بجميع أشكاله وممارساته، حركة ضد شكل من أشكال القهر المستتر والمتفشي في أدق الخصوصيات وفي أشمل العموميات، قهر يمارس على مستوى الأسرة والمؤسسات والثقافة بل وحتى على مستوى اللغة واستخدامها، وبالتالي فقد نعتبر أن التصدي للممارسات التي تميز ضد النساء هو من أصدق المواقف وأصعبها على الإطلاق لأنه يتطلب توافق واتساق العام مع الخاص.

فكرة أن مفهوم gender فرعي قياساً على مفهوم المواطنة بحيث يشمل مفهوم المواطنة الرجل والمرأة بخلاف مفهوم الـــ gender لا يأخذ في الاعتبار معنى ودلالات ونشأة مفهوم gender، وهو ما أنوي توضيحه في سياق الإجابة على السؤال التالي.

حسن حنفي: هل يمكن إسقاط مفاهيم غريبة من ثقافة على واقع اجتماعي آخر مثل مفهوم gender على المجتمع العربي الذي له مفهومه الخاص وهو وضع المرأة أو قانون الأحوال الشخصية؟ بل أن اللفظ نفسه ليس له ترجمة عربية.



هدى الصدة: هناك لبس في استخدام مصطلح gender، ففي خطابات كثيرة شائعة يتحول إلى مفهوم "فرعي" يستبعد الرجال ويركز على المرأة، أو يناقش من منطلق أنه أسقط على المجتمع العربي الذي "له مفهومه الخاص وهو وضع المرأة أو قانون الأحوال الشخصية"، وهذه كلها آراء وتعريفات لا علاقة لها بمفهوم الـ gender ويحصر اهتمامات الباحثات والباحثين المهتمين بوضع المرأة في العالم العربي في إطار قانون الأحوال الشخصية. والسؤال ذو شقين: معنى gender ولماذا لا توجد ترجمة عربية له؟

خرج المصطلح gender من عباءة الدراسات النسوية أو من واقع عمل وبحث الباحثات النسويات اللاتي حاولن وما زلن، سد الفجوة البحثية المعرفية التي تميز ضد النساء في مجالات البحث الأكاديمية. وفي علوم كثيرة وبينية، نشأت دراسات المرأة، أو الدراسات التي اتخذت من المرأة اهتماماتها وتاريخها ووضعها في المجتمع موضوعا للبحث والتنقيب بهدف كشف أنواع التمييز الذي تعاني منه وفرض قضيتها على المجتمع. كما نشأت الدراسات النسوية، أو المبنية على افتراض أن هناك تمييزاً ضد النساء مبنياً على الجنس وأنه وجب التصدي لهذا التمييز. ثم استعارت الباحثات النسويات مصطلحاً نحوياً يستخدم في علم اللغويات ليدل على عنصري التأنيث والتذكير في اللغة، وأضفن عليه دلالات جديدة إلى أن أصبح يستخدم ليشير إلى التشكيل الثقافي والاجتماعي للجنس. فبناء على دراسات مقارنة حديثة، تبين أن صفات الأنوثة والذكورة متغيرة تاريخياً وتختلف من مجتمع إلى آخر، وأن ظاهرة تقسيم الأدوار الاجتماعية بناء على الجنس كما نعرفها في المجتمعات الحديثة ليست ظاهرة أبدية أو شاملة لكل المجتمعات. ومن ثم يصبح التمييز ضد النساء بدعوى الفروق البيولوجية الملموسة مدعاة للشد والتدقيق. لقد ساعد ظهور وشيوع مفهوم الــ gender على توضيح قضية في غاية الأهمية وهي أن التمييز الذي تعاني منه النساء لا يمكن تبريره استناداً للطبيعة البيولوجية للنساء وإنما وجب التصدي له بوصفه نتاج ممارسات ثقافية واجتماعية وسياسية.

والحديث عن gender يعني الحديث عن المرأة والرجل، يعني البحث في دلالات الأنوثة والذكورة. فلقد اكتشفت الباحثات النسويات أن التركيز على موضوع المرأة في أبحاثهن قد يؤدي إلى تهميش دورهن ومشاركتهن في الساحة الأكاديمية، وإن إنتاج معرفة كبيرة عن النساء لن يغير بالضرورة من علاقات القوة السائدة في المجتمع ولن يعني بالتالي تعديل الأوضاع التي تؤدي إلى التمييز. إلى جانب هذا، فالعنصر الأساسي الذي يلعب دوراً حيوياً في إنتاج مفاهيم ومؤسسات عنصرية، أي تمييز ضد جنس دون الآخر، هو المجتمع الذي تحكمه أنماط يشار إليها على أنها رجولية ولكنها لست معبرة عن جميع الرجال وليست معبرة عن النساء بطبيعة



الحال. وفي ظل هذه الأفكار يصبح الرجل أيضاً ضحية مجتمع يكبله بتعريفات عن الذكورة، مثلما يكبل النساء بتعريفات عن الأنوثة. وعلى هذا الأساس، يصبح البحث من منظور الـــgender بحثاً يهم الرجال والنساء معاً. بالإضافة إلى ذلك، تحاول الباحثات النسويات دمج اهتمامهن في صلب الاهتمامات البحثية الرئيسية وإدراج مفهوم gender من ضمن المفاهيم والعناصر التحليلية الأساسية لمقاربة جميع العلوم والموضوعات.

مفهوم gender يعتبر صياغة حديثة لهموم قديمة. فلقد جاء تلبية لحاجة موجودة بالفعل في الأوساط البحثية الغربية. وهو ليس مرادفاً للبحث في قانون الأحوال الشخصية بأي حال من الأحوال. فهو يشير إلى اتجاهات وهموم أخرى كثيرة، تصبح فيها المساعي الدائرة لتعديل قانون الأحوال الشخصية جزءاً من العمل الواجب علينا القيام به. أما إذا كان المقصود بالإشارة إلى الاهتمام بقانون الأحوال الشخصية القول بأن الحركة النسائية الغربية ركزت جهودها على هذا الموضوع منذ نشأتها، وأن الاهتمام الحالي بمفهوم الـــ gender مفتعل، فهذا، في رأيي، اختزال لقضايا المرأة والاهتمامات المعبر عنها من قِبل المهتمات بهذه القضية. والسؤال هل حدث أن طرح كاتب أو كاتبة فكرة أو رأياً يمكن إدراجه ضمن اهتمامات البحث من منظور الـــgender؟ فالإجابة على هذا السؤال ليست صعبة ويكفي الاستشهاد بكلمات كاتبة عاشت في أوائل القرن واهتمت بقضايا المرأة من منطلق ناقد للحداثة ومعطياتها. تقول ملك حفني ناصف: "يقول لنا الرجال ويجزمون: أنكن خلقتن للبيت ونحن خلقنا لجلب المعاش، فليت شعري: أي فرمان صدر بذلك من عند الله، ومن أين لهم معرفة ذلك والجزم به ولم يصدر به كتاب". تقول أيضاً في نقدها لمقولة أن المرأة لم تلعب دوراً بارزاً في الأحداث التاريخية الهامة: "لو كنت ركبت المركب مع خريستوف كلومب لما تعذر عليّ أنا أيضاً أن اكتشف أميركا" (**النسائيات**، القاهرة، طبعة أولى ١٩١٠، ملتقى المرأة والذاكرة ١٩٩٨، ص١٣٤-١٣٥).

تتصدى ملك بإيجاز شديد لمبدأ تقسيم الأدوار الاجتماعية وتحديد مهام كل من الجنسين فتشكك في مصداقيته وتأتي بحجة قوية للبرهنة على رأيها. هذا الاستشهاد يقدم وجهة نظر تأخذ في الاعتبار التشكيل الثقافي والاجتماعي للجنس أي gender. أسارع بالقول أنني لم آت بهذا الاستشهاد للإيحاء بأن هذا المفهوم خرج من واقع عربي. أتيت به فقط للتأكيد على فكرة أن الصياغة تأتي لتسمية شئ أو واقع موجود، وإن هذا الواقع قد يوجد في أماكن كثيرة من العالم.

أما، لماذا خرج هذا المفهوم من واقع غربي، علينا أن نسأل أيضاً لماذا تخرج المصطلحات والنظريات من الغرب في القرن العشرين ولا تخرج من العالم العربي؟ إلا أننا لا نجد غضاضة في استيعاب واستخدام مصطلحات مثل الديمقراطية، والمواطنة، وهي مصطلحات لم تصغ ولم تخرج من واقع البحث



العربي. لماذا نترجم أو نعرب مصطلحات كثيرة جداً ونألفها ونعتادها وندافع عنها ونتبناها، ولكن نتعثر دائماً في الترجمة والألفة عندما يمس الموضوع المرأة؟ فإذا قلنا "نوع"، نرفض أن نفهمه، وإذا قلنا جندر نمتعض لأنه ليس له جذر عربي (الديمقراطية أيضاً لا يوجد لها جذر عربي).

أشير في سياق ردي على هذا السؤال إلى تحليل قام به الناقد الهندي بارثا تشاترجي للخطاب القومي في بلدان العالم الثالث التي عانت من الاستعمار. يلاحظ تشاترجي وجود علاقة مطردة بين الخطاب القومي وبين محاولات تناول قضية النساء ويرى أن كلما علا صوت القومية، زاد الهجوم على النساء. والسبب في رأيه يرجع إلى خصوصية من خصائص القوميات المناهضة للاستعمار. فلقد قسمّالخطاب القومي العالم إلى مجالين، المادي والروحاني. أما المادي فيشمل كل ما يتعلق بالفضاء الخارجي من اقتصاد وشئون دولة وعلم وتكنولوجيا، وهو مجال أثبت الغرب فيه تفوقه، أما المجال الروحاني، فهو مرتبط بالفضاء الداخلي ويحتوي المعالم الجوهرية للهوية الثقافية. ويقع مركز هذا المجال في البيت وتجسده المرأة. ويصف تشاترجي هذا الوضع بأنه مبني على أساس "انتقائي إيديولوجي". هذا الانتقاء يؤدي إلى معايير متناقضة في التعامل مع المنتج الغربي أو المنتج القادم من جهة مستعمر الأمس وقد يجيب عن بعض التساؤلات التي أوردتها. وعلى هذا الأساس، ووفقاً لقواعد ومعايير هذا الخطاب، يستطيع مجتمع الرجال استيراد التكنولوجيا والعلم وركوب الطائرات والسيارات والتحاور مع النظريات الحديثة في الاقتصاد والسياسة والفلسفة وتطبيقها، كما يستطيع المجتمع تبني نظام تعليمي بأكمله يحاكي نموذجاً آتياً من الغرب وتطبيقه ونشره على جميع المستويات، ولا تصبح قضية الهوية والوطنية هاجساً ملحاً. ولكن، مع النساء واهتماماتهن وقضاياهن، يختلف الأمر وتختلف المعايير ويتحول مفهوم في علم الاجتماع مسرحاً لمناقشة قضايا الوطنية والانتماء.

سامر القرنشاوي: قد تكون فكرة ربط حقوق المرأة، ونضالها من أجل هذه الحقوق، بالتاريخ وغيره من وسائل تشكيل وعينا حقيقة لا تقبل الشك أو النقاش بالنسبة لك أو من يعملون من خلال "ملتقى المرأة والذاكرة". كيف يمكنك توصيل هذه الأفكار لآخرين لا يشاركونك الإيمان بحقوق المرأة ولا بأهمية تشكيل صورة المرأة؟ أم أن الأعمال الفنية والأدب والتاريخ تحمل مخاطرة فصل الذات عن واقع عدد كبير من غير المنتمين لـــ "النخبة المثقفة"، بما في ذلك واقع الحياة اليومية لملايين النساء المصريات (واللاتي تصل نسبة الأمية بينهن إلى ٧٠%). ما الخطوات التي اتخذتها أنت أو اتخذها "ملتقى المرأة والذاكرة" لتوسيع عمل الملتقى واجتذاب عدد أكبر من الجمهور، بخلاف المهتمين فقط بالقضايا التي تطرحونها؟



هدى الصدة: لم أفهم لأول وهلة المغزى وراء السؤال الأول لأنه في ظاهرة سؤال بديهي. فلا يمكن تصور باحثة أو كاتبة أو محاضرة أو عاملة نشيطة في المجال العام (مثلها مثل الباحث والكاتب، إلخ) لا تهتم بتوصيل أفكارها وآرائها بهدف استمالة الآخرين لفكرة ما أو لموقف ما. إلا أنني توقفت قليلاً عند دلالات الصياغة والطرح ووجدت أنها تحمل في طياتها قدراً عالياً من التحيزات المسبقة التي تطفو على السطح بحدة كلما تطرقنا إلى موضوع المرأة. اتضحت الصورة أكثر عند قراءتي للسؤال الثاني الخاص بعلاقة النخبة بالناس العاديين وخاصة بمن لم يتلقوا تعليماً رسمياً. فمن المواقف الشائعة جداً التي تواجهها الكثيرات من النساء المهتمات بحقوق النساء اتهامات بالنخبوية وبالانفصال عن واقع أغلبية النساء اللاتي لا يقرأن ويكتبن ومن ثم لا يمكن توصيل ما يحدث على المستوى "الثقافي" لهن. واعترف أنه في الماضي كانت هذه الدعاوى تصيبني بإحباط شديد، فالدفع بعدم جدوى العمل أمر خطير لا يمكن أن يمر بسهولة. إلا أنه بعد عدة تجارب، اكتشفت بعض الأمور التي أضفت على المسألة بعداً آخر: أولاً، إن مشكلة الأمية المتفشية وعلاقة النخبة المثقفة بالجماهير العريضة وجدوى العمل الثقافي بشكل عام، كلها أمور هامة يجب مناقشتها وأخذها بجدية على مستوى واسع لأنها قضية بلد بأكمله. فمشكلة الأمية تخص النساء، كما تخص الرجال (٤٠% من الرجال المصريين أميون) والتحدي الذي تواجهه الباحثات المهتمات بالصور الثقافية عن النساء يواجهه أيضاً الكتاب والمفكرات المنتجات لفكر أو مؤسسات لمبادئ، إلا أن استقطاع جزء من قضية عامة وطرحها للتشكيك في مصداقية موقف بعينه أو قضية بعينها، ولتكن المطالبة بحقوق النساء كما تطرحها فئة ما من المجتمع، مع تجاهل التداعيات الأخرى الكثيرة جداً لنفس المشكلة لا يمكن أن تخدم مصلحة عامة ويتحول هذا الأسلوب في مناقشة المشاكل إلى وسيلة للهجوم لهدم ما لا نوافق عليه أو نعارضه.

السؤالان أيضاً يعبران عن قلق موجود وسائد تجاه جدوى البحث المتخصص في التاريخ الثقافي بالنسبة لقضايا الواقع المعاصر، أي كيف يمكن لبحث عن شخصيات تاريخية عاشت في الماضي إحداث أي أثر أو تطور في واقع النساء المعاصرات اللاتي يعانين من الفقر والجهل والمرض؟ والسؤال يستند في تشككه المضمر في أهمية وجدوى البحث في الماضي من أجل الحاضر، إلى تقليد فكري مسيطر وعتيد من التعامل مع قضية التنمية المطروحة بإلحاح على مجتمعنا، أي ما السبل الأوفق التي علينا أن نسلكها لكي يعم الرخاء على جميع أفراد المجتمع. في مجال التنمية والعاملين والعاملات فيه ساد لفترة طويلة جداً اتجاه يختزل التنمية في التنمية الاقتصادية، وهو مبني على افتراض أنه إذا زاد دخل الفرد فسوف يتبع ذلك بطريقة أوتوماتيكية تحسين حالته على كافة المستويات. إلا أنه بعد مرور أكثر من



ثلاثين عاماً على هذا الاتجاه، ثبت أن التنمية الاقتصادية بمفردها لا تكفي ووجب العمل على مستويات أخرى. الآن، هناك إعادة نظر بصورة جذرية في هذا التراث العتيد، وأصبحت هناك اتجاهات عديدة تنادي بما يسمى بالتنمية المتكاملة والتي تأخذ في الاعتبار، على قدم المساواة، العوامل الاقتصادية إلى جانب العوامل الثقافية التي تتدخل بشكل أساسي في توجيه الإنسان وتحديد أولوياته وتطلعاته. فالبحث في التاريخ لا يؤدي بالضرورة إلى التقوقع في الذات لأن التاريخ الثقافي من صنع الجميع، والرأي الذي يرى أن "الثقافة" محصورة في اهتمامات النخبة يستخدم تعريفاً ضيقاً للغاية للثقافة والعمل الثقافي، ولا يمكن تبسيط المسألة بدعوى أن من لا يكتب لا علاقة له بالثقافة، فعن أي ثقافة نتحدث؟

يحضرني في هذا الصدد، لقطة من حياة الأديب الروسي ماكسيم جوركي – والذي تعلم القراءة في سن الرابعة عشرة – في فترة من حياته كان يعمل في ظل أوضاع سيئة وقاسية للغاية إلى درجة أن كل المحيطين به تطبعوا بهذه القسوة وتمثلوها، إلى أن قرأ أول كتاب فاكتشف عالماً مختلفاً تظهر فيه مُثل ومبادئ لم تسمح له تجربته الحياتية بتخيلها أو تمنيها. فتحول عالم الكتب إلى الحافز الرئيسي وراء رفضه لواقعه وخروجه منه. أتذكر هذه القصة دائماً عندما تحتدم المناقشة حول جدوى القصص التاريخية، مثلاً، لامرأة أمية فقيرة. فإن لم تتعلم القراءة والكتابة فهي ما زالت تستطيع أن تسمع القصص وتشاهدها في وسائل الإعلام المختلفة. فالتصورات الثقافية لا تنتشر من خلال الكتب فحسب ولكن هناك قنوات عديدة ومتداخلة تجعل الصورة الكلية أكثر تعقيداً وعمقاً.

ديفيد بلانكس: أعرف أن الأبحاث التاريخية تعتبر لديك شكلاً من أشكال النشاط الاجتماعي، ما شعورك نحو النقاد الذين يقولون بأن البحث التاريخي ليس في الواقع نوعاً من النشاط أو على سبيل المثال يختلف عن العمل بالمنظمات غير الحكومية؟

هدى الصدة: لدي قناعة أن الأبحاث في المجالات العلمية والاجتماعية والإنسانية التي تلبي حاجة حقيقية أو تحاول الإجابة عن أسئلة ليست زائفة ونابعة من واقع اجتماعي وتاريخي معين لابد وأن تصب بطريقة مباشرة أو غير مباشرة في دعم ودفع حركة النشاط الاجتماعي. أيضاً، لا أجد تعارضاً على الإطلاق بين البحث داخل الذات وتأملها وبين الفعل أو المشاركة في النشاطات الاجتماعية الهادفة إلى التغيير الاجتماعي. ما هو الفرق بين كاتبة سياسية أو كاتبة أدبية أو كاتبة اجتماعية؟ كل واحدة منهن تقدم رؤية وموقفاً، فالهدف واحد ولكن تختلف الأساليب وأشكال التعبير. أعتقد أنه في عصر ساده التخصص والنزعة المبالغ فيها لتصنيف



العلوم والمعرفة إلى مواد عملية مثل الطب والهندسة وأخرى نظرية، وبالقياس، "غير عملية" لا ترتبط بواقع الحياة، أصبحنا نميز أيضاً بين الأستاذة والنقابية النشطة. هناك اختلافات على مستوى الأسلوب والسياق ولكن كلتاهما تمارس عملاً اجتماعياً وسياسياً وتعليمياً بالأساس.

أما بالنسبة لي ومجموعة "ملتقى المرأة والذاكرة"، فنحن نقوم بعمل يختلف عن العمل الميداني المباشر الأكثر شيوعاً بين المنظمات الأهلية. ولكن، لا يمكن أن تعمل المنظمات وتكرس كل الجهود لخدمة فئة واحدة في المجتمع ونتجاهل التركيبة الاجتماعية المعقدة. نحن نخاطب مجموعات موجودة بالفعل من المتعلمين والمتخصصين والشباب. عملنا مهتم بالواقع الاجتماعي وينظر للتاريخ من منظور قضايا الحاضر وبالتالي فهو مرتبط بالحياة اليومية. إن البحث في التاريخ هو البحث في أشكال الوعي، في مصادر الانحيازات، في تصوراتنا عن أنفسنا وعن الآخرين، في العلاقة بين القوة والمعرفة، وهي أسئلة تمس الحاضر وتبحث لها عن جواب. ومن ثم، فالبحث في التاريخ بالنسبة لنا هو مدخل لتناول قضايا المرأة المعاصرة. ومن أهدافنا الرئيسية الربط الدائم بين البحث والنشاط الاجتماعي.

سامر القرنشاوي: إن المرأة جزء لا يتجزأ من مجموعات أخرى مقهورة في مجتمعنا ونضالها من أجل حقوقها لا ينفصل عن منظومة تحويل المجتمع بأكلمه إلى آخر أكثر ديمقراطية، فمن الممكن دائماً أن يكون ثمة نظام رجعي تعسفي يسحق مكاسب المرأة مهما كان حجمها. هل تؤمنين بذلك؟ وإذا كانت إجابتك بنعم، كيف تحققين ذلك على أرض الواقع؟

هدى الصدة: أعتقد أنني أجبت ضمناً عن هذا السؤال وعن بعض الافتراضات التي يستند إليها. باختصار لا أعرف أحداً يقول بأن قضية المرأة منفصلة عن قضية المجتمع. ومن المنطقي أن تتأثر المرأة بالنظام السائد وأن تجهض حقوقها في ظل نظام رجعي تعسفي، تظل لموضوع المرأة خصوصيته التي تميزه عن موضوعات أخرى والتي تستوجب التركيز والعمل المتخصص.

داليا الحمامصي: لقد قدم "ملتقى المرأة والذاكرة" العديد في مجال الأبحاث العلمية المعنية بتاريخ المرأة – خاصة في العالم العربي – وأعلم أن لديه مشروعات أخرى كثيرة في طريقها للتنفيذ. في رأيك، كيف يمكن للملتقى إلى جانب ذلك أن يغير واقع المرأة المعاصر بشكل عملي؟



هدى الصدة: كما ذكرت في جواب سابق، أرى ارتباطاً قوياً بين الأبحاث وعملية تغيير الواقع الاجتماعي. العمل في مجال الأبحاث من أجل التغيير أراه عملاً طويل المدى ويحتاج إلى "نَفَس" طويل. لا يمكن توقع نتائج سريعة على غرار المشروعات الخدمية أو المشروعات التي تتعامل مع المشاكل الآنية لفئة ما. بالإضافة إلى ذلك أؤمن إيماناً قوياً بأن العمل يدور في حلقات متشابكة، ويغذي بعضه البعض. بمعنى أنه إذا أرادت الباحثة التركيز على العطاء في مجال البحث العلمي فقط، علينا احترام هذا الاختيار ولا نحملها مسئولية توصيل نتائج هذا البحث إلى جمهور أوسع من الناس وألا تعتبر مقصرة في حق مجتمعها. نحن نفتقد إلى الآليات والهيئات التي تعمل كحلقة وصل بين البحث والعمل العام، والباحثين والباحثات عادة ما يطلب منهم تحمل مسئوليات أكبر من طاقاتهم.

ومع اعتبار كل ذلك، تهتم عضوات "ملتقى المرأة والذاكرة" بهذا الموضوع ويحاولن التفكير في كيفية الوصول إلى عدد أكبر من النساء بشكل عملي. بدأنا العمل فعلا في مشروع كتاب لا يخاطب المتخصصين بل يخاطب غير المتخصصين والشباب والشابات. نحاول فيه تقديم معلومات تاريخية سهلة كوسيلة للتعريف ببعض الأسئلة والمفاهيم التي تستخدم في سياق العمل في مجال حقوق النساء. أيضاً، بدأنا عقد أمسيات ثقافية لمناقشة موضوعات أو عرض أفلام، الهدف منها خلق قنوات للتواصل مع عدد أكبر من الناس.

فريال غزول: هناك جمعيات ومراكز ودور نشر عديدة في القاهرة وفي الوطن العربي تهتم بقضايا المرأة وتحارب التراتب والتمييز الجنساوي في المجتمع، منها على سبيل المثال لا الحصر "نور"، "المرأة الجديدة"، "معاً"، "المركز المصري لحقوق المرأة"، "جمعية هدى شعراوي"، إلخ. ما علاقة "ملتقى المرأة والذاكرة" بهذه المراكز والتجمعات؟ وهل هناك تنسيق أو توزيع أدوار أم أن كل واحد منها يعمل كجزيرة منفصلة؟

هدى الصدة: هناك علاقات قوية بين بعض المراكز والتجمعات مبنية على اتفاق على الهدف وعلى علاقات شخصية جيدة بين العضوات في التجمعات المختلفة. هناك أيضاً قدر من التخصص يميز التجمعات بعضها عن بعض، وإن كان هناك، بالضرورة، قدر من التشابة والتقاطع في الأنشطة ومجالات العمل. يشتكي الجميع من غياب تنسيق ومن عدم وجود قنوات كافية بين المراكز بعضها البعض وبالتالي فهناك رغبة حقيقية لدى الجميع لإيجاد هذه الروابط. أنا شخصياً متفائلة في هذا الصدد، لأني أرى حركة نشيطة جداً وتعددية مشجعة، واختلافات من شأنها دعم الحركة وتقويتها. التنسيق بين هذه التجمعات سوف يحدث تدريجياً عندما



تقوى وتشعر بالاستقرار. أما إذا جاء التنسيق بطريقة مفروضة أو مفتعلة فلن يؤدي إلى النتيجة المرجوة بل بالعكس، يمكن أن ينتج تشرذم أو تمركز للقوى وهو أمر لا تحمد عواقبه.

حسن حنفي: إلى متى سيظل الغرب هو الذي يغرس المفاهيم مثل "civil society" و "gender" و"clash of civilizations" و "end of history" ونحن نقتصر على التهميش والشرح والرقص على أنغام الغير؟ ألا يمكن إبداع مفاهيم خاصة بكل ثقافة تعبر عن واقعها ومرحلتها التاريخية؟

هدى الصدة: يحضرني هنا ما قاله إعجاز أحمد Aijaz Ahmed في نقده لمقالة لفريدريك جيمسون لمس فيها ثنائية مقلقة في موقف كثير من النقاد في تناولهم لموضوعات متعلقة بالعالم الثالث. يرى أحمد أن مقالة جيمسون مبنية على افتراض أن "مجتمعات العالم الثالث" لا تتميز أو تعرف بعلاقات الانتاج ولكن بعلاقات السيادة بين الدول intranational ... وعلى هذا تصبح القوة الدافعة في تاريخ تلك المجتمعات لا تنبع من تشكيلات الطبقات والصراع بينها، ولا من تعدد الصراعات المتشابكة المبنية على عوامل الطبقة والنوع والوطن والجنس أو المنطقة، وإنما تنبع من تجربة أحادية unitary من القهر الوطني. وعلى هذا الأساس، يكون الخيار المطروح دائماً أمام بنات وأبناء تلك المجتمعات بين أحد طرفي الثنائية المضمرة في علاقة سيادة تضع الغرب في موقف السيد والشرق في موقف العبد. فإما أن نختار ما يسميه بثقافة العولمة الأمريكية وإما أن نختار الوطن. ويتساءل أحمد: ألا من خيار آخر؟ أو لماذا هذا الافتراض بأنه لا يوجد خيار آخر؟

وعلى نفس المنوال، يعبر هذان السؤالان عن وجهة نظر تحيل جميع أشكال الحركة والصراع والتغيرات التاريخية في المجتمع العربي الحديث وتفسرها على أنها نتاج موحد لعلاقات غير متوازنة بين الشرق والغرب. ومن خصائص وجهة النظر هذه: ١. أنها تتبنى منظومة ثنائية تضع الشرق دائماً في مواجهة الغرب وفي صراع حتمي معه. ٢. ترى التفاعل بين قطبي هذه العلاقة يسير في اتجاه واحد، غرب قوي يسيطر ويتحكم في شئون شرق ضعيف. ٣. تضع الشرق في حالة دفاع مستمر عن النفس من منطلق ضعف. ٤. ترى الغرب ينتج معرفة مستنداً غلى خصوصية خبراته وتاريخه ويصدرها إلى الشرق ويوظفها في إحكام سيطرته الثقافية على العالم. ٥. ومن ناحية أخرى يستقبل الشرق المعرفة كمتلق سلبي لا دور له. فهو لم يساهم في صياغة تلك المعرفة لأنه يقبع خارج التاريخ ولأن هناك اعتقاداً أنه لا قدرة له على التعامل مع كل ذلك بطريقة نقدية تعكس قدرته على تحديد مصالحه. أتساءل أيضاً، ألا يوجد خيار آخر؟



أعتقد أننا نستطيع المشاركة في صياغة المفاهيمي والإبداع الحقيقي عندما نتخطى المنظومة الثنائية المفروضة علينا ونتجنب التقوقع داخل الذات لإنتاج المفاهيم "الوطنية" وهي في واقع الأمر عادة ما تعبر عن حالة دائمة من الدفاع عن النفس، وهي حالة يصعب أن تؤدي إلى حالة الإبداع.

حسن حنفي: كيف تفسرين استعداد الغرب لتمويل كل المشروعات الخاصة بموضوع "globalization" و "civil society" و "gender" و "governance" وهل هي مفاهيم value-free أم أنها مناهضة لمفاهيم الدولة الوطنية، السيادة الوطنية، القومية؟

هدى الصدة: موضوع التمويل موضوع شائك ومليء بالمحاذير. بداية لا أعرف أحداً لا يجد فيه مشكلة. فمن منا لا يتمنى أن تصبح جامعاتنا مراكز بحث حقيقية تخرج منها الأبحاث العلمية والاجتماعية عوضاً عما يحدث الآن من تحويلها إلى أماكن تجمهر لطلبة لا تتوفر لديهم أبسط مطالب البحث والتحصيل، ومكان يضطر فيه الأساتذة إلى السفر لبلاد أخرى لسد احتياجات الحياة. من منا لا يتمنى أن يجيء اليوم الذي ينفق فيه المجتمع على الأبحاث وتدعم فيه الدولة العلم والمعرفة بحق. لا يمكن مناقشة الدور الذي يلعبه التمويل الأجنبي في مصر، ليس فقط في نطاق الأبحاث العلمية للأفراد، ولكن في نطاق مراكز البحوث القومية وكافة الهيئات الحكومية، في نطاق اعتمادنا المتنامي في الأكل والشرب على الخارج، في نطاق اعتماد الجامعات على المنح والمعونات من الدول الأجنبية، ولا يمكن مناقشة هذه القضية في معزل عن مأزق مجتمع بأسره. وبنفس الطريقة لا يمكن حصر موضوع التمويل في الأموال التي تأتي من الغرب ونتجاهل مصادر الأموال الآتية من جهات ودول كثيرة عربية كانت أو آسيوية. مشكلة التمويل الأجنبي هي مشكلة مجتمع فقير يسعى لإيجاد الحلول الممكنة للخروج من أزمته.

لست بالسذاجة التي تجعلني أتجاهل أو أنفي المشاكل والتحديات التي تصحب وجود أموال لها أصحابها ولها أهدافها، لكني، وبعيداً تماماً عن هذا السؤال بالتحديد، أتشكك وأتساءل عن نوايا وأهداف من يستخدم قضية التمويل كسلاح سياسي. فمن إرهاصات هذه الأزمة التي نعاني منها على كافة المستويات، نتعامل مع التمويل بطريقة الاستقطاع التي أشرت إليها في سياق آخر، فنستقطع شريحة ما أو قضية ما ونواجهها بالمعضلة ونحملها مغبة الاختيار بين التمويل أو عدمه، وننسى السياق الكلي للمسألة ونتجاهل مسئولياتنا وتورطنا جميعاً فيها. وبهذه الطريقة، يتحول التمويل من قضية مجتمع إلى وسيلة فعالة لتصفية الخصومات والتشكيك في جدوى أو مشروعية ما لا نوافق عليه أو ما نود هدمه.



يثير أيضاً حصر موضوع التمويل في ثنائية الغرب في مواجهة الشرق، أو الغرب يمول مصالحه في الشرق نظرة هي في تصوري نظرة تشكل مشكلة، في التعامل مع الغرب باعتباره كتلة واحدة أحادية المعالم والمصالح، لا فرق بين بلد وآخر أو بين مجموعة وأخرى. لن أفترض أن المفاهيم، أي مفاهيم لا تجئ محملة بدلالات تاريخية وثقافية معينة، ولكن كما تساءلت في سياق السؤال السابق، ألا من خيار آخر؟ هناك مجموعات متباينة وعلاقات متعددة وجسور يمكن مدها. هناك أيضاً قوى سياسية معادية ومحاولات كثيرة تسعى إلى تكسير البنى الداخلية للمجتمع. إلى جانب هذا، فهي نظرة، كما سبق وأن تحدثت، تفسر التاريخ العربي المعاصر استناداً إلى متغير واحد وتتجاهل الصراعات الكثيرة جداً الأخرى الحاصلة في المجتمع.

أخيراً إلى أن نصل كمجتمع إلى حل يساعدنا على التعامل مع هذه المعضلة، أضيف أن الخطر الحقيقي هو استخدام قضية التمويل لفرض الوصاية أو دعم سلطة مجموعة دون الأخرى. فإذا انتقدت الدولة التمويل الذاهب إلى مؤسسات المجتمع المدني بينما تعتمد كثير من مؤسساتها على أموال تأتي من الخارج، فعلينا أن نسأل في مصلحة من يحدث هذا، وإذا انتقد حزب ما تمويل مشروع معين في الوقت الذي يقيم فيه علاقات مع جهات تمويل غير معلن عنها، نتساءل أيضاً عن الدوافع. في الفترة الراهنة، وهي فترة أزمة وتغييرات سريعة، علينا أن نقيم المواقف من حيث العمل نفسه، نوع العمل، جدوى العمل، جدية العمل، فالعمل الجيد سوف يفرض نفسه. أما العنصر الثاني الهام أيضاً فهو عنصر الشفافية والصدق في الإفصاح عن الاتجاه والهدف وأساليب العمل من أجل تحقيق الهدف.

ديفيد بلانكس: ما أهم أهداف "ملتقى المرأة والذاكرة" الذي تساهمين في الإشراف عليه؟ ما الذي تأملين تحقيقه في خلال عشر سنوات على سبيل المثال؟

هدى الصدة: لا أريد أن أتحدث عن أهداف هي أقرب ما تكون من الأمنيات والأحلام تدور في خلد جميع المهتمين والمهتمات بقضايا المرأة وتنصب جميعها على الإعلاء من شأن النساء والقضاء على جميع أشكال التمييز الذي يعانين منه، ووجود مجتمع يسمح بالحرية والاختلاف. أتحدث من منطلق انتمائي إلى مجموعة من النساء الباحثات والنشيطات في مجال حقوق النساء. فـ "ملتقى المرأة والذاكرة" مجموعة قررت تركيز جهودها على البحث في التاريخ الثقافي والمكونات الثقافية التي تمس وضع المرأة في المجتمع. وكما ذكرت من قبل نستند في عملنا واختياراتنا البحثية على افتراض مؤداه أن هناك استبعاداً على المستوى الثقافي السائد للدور الهام الذي تلعبه النساء في الواقع الحالي وعلى مر التاريخ، وإن هذا



الاستبعاد أو التهميش للنساء له أكبر الأثر على التصورات الثقافية السلبية عن النساء والتي بدورها تعوق المجهودات الجارية لتحسين وضع النساء بشكل عام. أما الهدف الأساسي وراء تأسيس "ملتقى المرأة والذاكرة" فهو دعم الأبحاث في التاريخ الثقافي العربي وتشجيع الإصدارات الثقافية التي من شأنها إضافة معلومات هامة تعين المجموعات النشيطة في مجال حقوق النساء على تحقيق أهدافها. وعلى هذا الأساس، ينصب اهتمام عضوات وأعضاء الملتقى في إنتاج مادة ثقافية متخصصة وأخرى غير متخصصة أو سهلة التداول لتكون متاحة لجمهور أوسع من القراء.

أما عما آمل في تحقيقه بعد عشر سنوات مثلاً، فتتبادر إلى ذهني المناقشات التي كانت تدور بين الطلبة والطالبات في قسم اللغة الإنجليزية بجامعة القاهرة. فعند تدريس موضوعات متخصصة، كنت أعقد مناظرات بين الطلبة والطالبات لمناقشة قضاية متنوعة منها ما كان يمس دور المرأة في المجتمع. في مواقف كثيرة جداً، كان صوت الطلبة الذكور يعلو ويستأثر بالحديث وكان يبدو كأن لديهم مخزوناً هائلاً من المعلومات والحجج التي تؤيد مواقفهم التي كانت في مجملها تصر على وضع النساء في مرتبة أدنى من الرجال. كنت أشعر بحزن شديد خلال هذه المناظرات وكان يتملكني إحساس عارم بالظلم. فلم تكن المشكلة في ضعف مستوى الطالبات أو خجلهن أو ترددهن في الإدلاء بآرائهن، إنما كنت أشفق عليهن لقلة المعلومات المتوفرة لديهن والتي كانت من الممكن أن تساندهن في المناقشات مع الطلبة. فالطالب العادي، أي طالب، يستطيع من خلال قراءته للصحف والمجلات الشائعة التشبع بأفكار ومعتقدات تحط من شأن النساء وتعلي من شأن الرجال وتكرس شرعية تسلطهم على النساء. يستطيع أيضاً، بدون بذل أي مجهود التسلح بحواديت وقصص تاريخية وأمثلة شعبية ونماذج إعلامية تكرس منظومة اجتماعية مبنية على تقسيم الأدوار ضد مصلحة المرأة ولا تتفق مع الواقع الحقيقي المعاش. أما الطالبة، فتجد نفسها محاطة بكم هائل من الأقاويل والتصورات التي لا تدعم موقفها في المجتمع ولا تجد في الثقافة السائدة المتاحة الأسانيد التي يمكن أن تتسلح بها في مواجهة المحاولات التي تسعى إلى التقليل من شأنها. فكتب التاريخ ضدها، والمناهج الدراسية تخاطب الولد في الأساس، والإعلام يقول لها إن وظيفتها الوحيدة المقبولة اجتماعياً هي وظيفتها كأم وزوجة، ومن ثم يتعين عليها بذل مجهود جبار للبحث عن حجج وأسانيد تؤيدها في سعيها نحو تحقيق حياة متوازنة. أتمنى بعد عشر سنوات أن تتوفر لهؤلاء الطالبات المعلومات والمواد الثقافية التي تدعم موقفهن وتساندهن في سعيهن للتحقق.

ملك رشدي: في إطار اهتمام "ملتقى المرأة والذاكرة" بإحياء دور المرأة في التاريخ العربي والمصري، وفي إطار محاولة استخدام مصادر تاريخية متعددة لهذا



الغرض، تقوم بعض الدراسات عامة بعدم مقاربة هذا الدور من منطلق نقدي، أي بمعنى آخر، قد تحاول هذه الدراسات إحياء هذا الدور بشكل يحمل المرأة رموزاً أو معاني أكثر مما تحتمل خالقة منها أسطورة لا تنتمي للواقع. كيف يمكن تفادي إحياء صورة من صور الماضي الرومانسية التي لا تضيف إلى المعرفة سوى جانب أسطوري من هذا التاريخ؟

هدى الصدة: نهتم كمجموعة اهتماماً خاصاً بجمع وتوثيق سير حياة النساء اعتماداً على المصادر المكتوبة والشفاهية. هذا الحرص على توثيق التجارب والخبرات نراه شكلاً من أشكال المقاومة لعمليات الاستبعاد والتهميش التي عانت منها النساء على مدى فترات تاريخية مختلفة. بالإضافة إلى ذلك فهو حرص يعبر عن محاولة للمشاركة في تشكيل تصورات ثقافية مكملة أو مضاهية أو متناقضة مع التصورات السائدة عن النساء العربيات. هذه التصورات أو الصور التمثيلية أو التصويرية تؤثر على الوجدان الجماعي بل وتوجه مساره وتحدد تطلعاته. فهي تطالعنا في الكتب ووسائل الإعلام بل في أعين الناس لتملي علينا كيف نحيا وكيف يجب أن نكون. هذه التصورات تحمل في جعبتها الكثير من الافتراضات وأحياناً الانحيازات تجاه فئة أو عرق أو شعب أو حضارة بأكملها. وتصبح هذه التصورات الثقافية خطرة إذا تحولت إلى نماذج نمطية لا تسمح بالاختلاف أو التعدد.

ما العلاقة بين سير حياة النساء وعملية تشكيل التصورات الثقافية في المجتمع؟ إن هذا الطرح لمشروع استعادة وكتابة سير حياة النساء العربيات مبني على الافتراضات النظرية والتطبيقية. أولها، إن كتابة سير الحياة تلعب دوراً قد يكون مباشراً أو غير مباشر في تعريف معالم الذات وتحديد علاقاتها بالعالم الخارجي. ووفقاً لهذا المعنى، تصبح كتابة السير في مراحل تاريخية معينة مؤشراً دالاً لاتجاهات اجتماعية سائدة في هذا الوقت تسعى إلى تشكيل الهويات وتوجيه التطلعات ورسم أسلوب الحياة المرغوب فيه. ثانياً، إن السير بصفة عامة تعتبر من العناصر الأساسية في التأريخ لحقبة زمنية. ثالثاً، أنه قد تم تهميش دور النساء في السجلات التاريخية في معظم مناطق العالم ومن بينها المنطقة العربية. رابعاً، ونتيجة لما تقدم، أصبح هدف إعادة كتابة التاريخ من منظور يأخذ في الاعتبار مساهمة النساء، هدفاً للباحثين والباحثات المهتمين بوضع المرأة في المجتمع، وتحولت كتابة واستعادة سير النساء من أهم السبل المطروقة في الكثير من بلدان العالم لاكتشاف إسهامات النساء والتعريف بها وإعادة صياغتها في سياق الإطار العام. وفي هذه المرحلة، اتجه المؤرخون الجدد إلى البحث عن مصادر ليست تقليدية للحصول على معلومات تاريخية وكانت السير من أهم تلك المصادر. خامساً، إن عملية تشكيل التصورات التمثيلية من خلال كتابة سير الحياة هي بمثابة "فعل



مقصود يحاول تشكيل الذاكرة الاجتماعية" (انظر سيمون Simon). بالإضافة إلى ذلك، فإن جميع العلمليات الاحتفالية التذكيرية أو التي من شأنها التذكير بشخصية ما أو فترة ما أو حدث ما تنطوي على منظومة من القيم أو التقديرات التي "تؤسس لما يجب أن تحتويه المخيلة الاجتماعية". ومن ثم، فإن سير الحياة التي تذكر بشخصية ما أو بمجموعة معينة في المجتمع تصبح مؤشراً هاماً لما يراه هذا المجتمع جديراً بالحفظ، أو بعبارة أدق، لما تراه النخبة المسيطرة في هذا المجتمع جديراً بالحفظ. وبالتالي، فإن كتابة سير شخصيات بعينها من شأنه أن يثير تساؤلات حول اختيار الموضوع وأيضاً حول هدف الكاتبة.

على هذا الأساس، نرى أن هناك حاجة لكتابة سير حياة النساء العربيات المعاصرات منهن والماضيات. نضع أمامنا بعض المحاذير لكي لا نرتكب خطأ التحدث باسم جميع النساء العربيات (من هي المرأة العربية؟) وخطأ افتراض وجود تعريفات واضحة وصريحة لما نعنيه عند الحديث عن المرأة العربية. ويصبح السؤال: كيف نشرع في تشكيل تصورات ثقافية للنساء العربيات دون الانزلاق في فخ التفكير الجوهري essentialist وندعي الحديث باسم المرأة العربية "الحقيقية" أو ندعي استرجاع أو تشكيل تصور ثقافي "أصيل" ولكن مسكوت عنه في الخطاب السائد. يرجع هذا الحذر للسياق السياسي الذي تستخدم فيه مصطلحات مثل الهوية الثقافية أو الخصوصية الثقافية في العالم العربي المعاصر مما يجعلها غاية في الخطورة، قابلة لتأويلات متضادة، حاملة لمعان ولإيحاءات معظمها مكبل للحريات خاصة بالنسبة للمرأة. أما النوع الثاني من المحاذير فيتعلق بالنظرية النسائية للمعرفة. فلقد أدت مجهودات إعادة النظر والتفكير في إنجازات حركة كتابة التاريخ النسائي إلى لفت الانتباه إلى مخاطر التركيز المتزايد على تجارب النساء باعتبارها تعبيراً "حقيقياً" عن هويتهن كنساء. بعبارة أخرى، إن تصنيف "المرأة" كفئة أو كمجموعة واضحة المعالم ومتوافقة المصالح يثير تساؤلات عديدة حول الاختلافات الملحوظة بين النساء التي تنم عن تباين واختلاف في المصالح والتطلعات ومن ثم يشكك في شرعية التحدث باسم النساء جميعاً.

أما عن التخوف المعبر عنه السؤال، فهو تخوف مشروع ومبني على معرفة بالخبرة التي مرت بها الباحثات النسويات في إطار بحثهن الدؤوب عن اكتشاف والتعريف بإنجازات النساء. فمن المعروف أن هذا العمل أدى إلى إنتاج معرفة ليست بقليلة عن إنجازات النساء، وخرج اتجاهاً يعظم هذه الإنجازات ويحولها إلى أساطير لمواجهة الأساطير الموجودة عن الرجال. هذه المرحلة من البحث النسوي كانت مهمة في فترة ما وجاءت تلبية لاحتياجات الحركة النسائية في ذلك الوقت وهي احتياجات التأكيد على دور هام ومؤثر للنساء في التاريخ على نسق أدوار الرجال الهامة والمؤثرة. بعد هذا، دخل البحث النسوي مرحلة أخرى وهي مرحلة



تفكيك الافتراضات السائدة "الرجولية" عما هو "هام ومؤثر". ومن هذا المنطلق بدأ اتجاه يفكك هذه الصفات القيمية وبدأت محاولات إعادة تعريف "الهام". على هذا الأساس، بدأ البحث عن النساء "العاديات" أو النساء اللاتي لم يشاركن مثلاً في مساحة السياسة أو في العمل الاجتماعي العام والظاهر للجميع، وبالطبع نتساءل مرة أخرى عن تعريف المرأة "العادية".

أتفق معك على أهمية تفادي الصورة الرومانسية للنساء في التاريخ، والعمل على تفكيك مفهوم الأسطورة وبيان مصدرها وأسباب قوتها. أشير هنا إلى ندوة نظمها "ملتقى المرأة والذاكرة" في أكتوبر ١٩٩٨ لإحياء ذكرى ملك حفني ناصف، ألقيت فيها أوراق تقدم وجهات نظر متعددة عن دور ملك وعلاقتها بمعاصريها وعصرها. حاولنا أن نتعامل مع الموضوع من منطلق نقدي وعبر التخصصات وأرجو أن نكون قد وفقنا.

داليا الحمامصي: قام "ملتقى المرأة والذاكرة" بإعداد ورشة عمل لإعادة كتابة الحكاية الشعبية –التي تقدم تصوراً تقليدياً عن المرأة– من وجهة نظر أكثر إنسانية وموضوعية. فكيف ينوي الملتقى التعامل مع هذه المادة؟ وهل يمكن الاستفادة منها في محاولة لتغيير وجهة نظر المجتمع وأفكاره الخاطئة، خاصة الأجيال الجديدة التي تشكل أجهزة الإعلام وطرق التربية المختلفة وعيها وترسخ لديها مفاهيم معينة عن دنور المرأة والرجل؟

هدى الصدة: تشرف على هذا الموضوع كما سبق وأن ذكرت هالة كمال وتشترك فيه جميع عضوات "ملتقى المرأة والذاكرة". وينطلق المشروع من فكرة نقد وتحليل الحكايات الشعبية التي عادة ما تكرس تقسيم الأدوار بين الرجل والمرأة الذي يؤدي إلى التمييز ضد النساء والتقليل من إمكانية تحسين وضعهن في المجتمع. ويعتمد كثير من الحكايات على التنميط أو على تكريس نماذج نمطية عن الرجال والنساء، فالرجل دائماً قوي وماهر وواسع الحيلة والمرأة جميلة وضعيفة وتنتظر فارس الأحلام لينقذها من مأزق أو عدو يتربص بها. والمشروع يعتمد على قراءة بعض النصوص المختارة ثم تحليلها ونقدها بالتركيز على النماذج النمطية، وتسلسل الأحداث وصفات البطل والبطلة واللغة المستخدمة. وبعد الانتهاء من مناقشة القصص، تقوم كل مشاركة بإعادة كتابة القصة ذاتها من وجهة نظرها أو من وجهة نظر تحاول أن تقدم صورة للمرأة والرجل تبتعد بعض الشئ عن التنميط السائد لهما في المجتمع كما تعبر عنه الحكايات.

نتعامل مع المادة التي تخرج من هذه الورشات على أنها تجارب أولية في الكتابة والتعامل مع القصص. نولي هذا المشروع اهتماماً خاصاً بسبب إمكانيات



وصوله لعدد كبير من الناس فالقصص لا تخاطب الباحثات والباحثين بل تخاطب الناس والشباب والشابات. إلى جانب هذا، فالقصص الشعبية تأسر المستعمين وتعمل على مستويات كثيرة من الوعي، فالحكايات التي نسمعها منذ الصغر توجه حياتنا وتؤثر علينا بطرق مختلفة.

من منطلق شخصي، أتحمس لهذه الحكايات التي قد يجئ اليوم الذي أقرأها لابنتي ولا أضطر إلى الارتجال السريع لتخفيف حدة التمييز ضد النساء فيها، أو أغير في مسار الحدوتة لكي تتحول الشخصية النسائية في الحدوتة إلى شخصية شجاعة وذكية ولا تنتظر الخلاص على يد البطل الأسطوري بل تساهم في إنقاذ نفسها والبطل والمجتمع.

فريال غزول: بالإضافة إلى "ملتقى المرأة والذاكرة" فأنت تشاركين مع الأديبة سلوى بكر برئاسة تحرير مجلة متميزة وطليعية في مدار المرأة. كيف نشأت هذه المجلة وكيف تخططون لها وما الملفات التي ركزتم عليها؟

هدى الصدة: عندما أتحدث عن **هاجر** أميل إلى نقد الذات والتركيز على الأخطاء التي كان من الممكن تفاديها، إلى أن قالت لي صديقة عزيزة "لا أدري كيف لا تكونين أكثر فخراً بمجلة **هاجر**؟" أستمد شجاعتي من هذا السؤال وأعترف أني في حقيقة الأمر فخورة جداً بمجلة **هاجر** وأتشرف بالانتساب إليها. في البداية، كان التحدي الرئيسي يدور حول إيجاد منبر ثقافي جاد يتعامل مع قضايا المرأة من زوايا عبر التخصصات ومن منطلق تعدد الرؤى والتوجهات الفكرية والسياسية. توجهنا، سلوى وأنا، إلى الباحثين والباحثات، والمبدعين والمبدعات ودعوناهم للمشاركة معنا بالمقالات والأبحاث والأعمال الإبداعية. أولينا اهتمامنا بتنوع التخصصات وتعدد الرؤى ونشرنا آراءً نختلف معها، وأخرى نتفق معها. قوبلنا في البداية بالترحيب والاهتمام من قبل البعض، وبالاستهزاء والشك من قبل آخرين. استغرق الإعداد للكتاب الأول سنتين. كنا نطمح في الوصول إلى المتخصصين وإلى جمهور واسع من القراء غير المتخصصين. ومن ثم، نشرنا أبحاثاً متخصصة جداً، وأخرى أقرب إلى المقالات القصيرة المنشورة في المجلات. نشرنا أيضاً قصصاً لكاتبات ومراجعات لكتب هامة تتناول جانباً من موضوع يخص قضية المرأة. تحمس للفكرة زميلات وزملاء ودعموها وساعدونا باعتبارهم مستشارين للتحرير. عندما صدر أول كتاب من **هاجر**، تحمس لها باحثات وباحثون لم نكن نعرفهم وانضموا إلينا وساهموا معنا في الأعداد اللاحقة. حاولنا، ولا أجزم أننا نجحنا تماماً، في أن تكون **هاجر** منبراً مفتوحاً للتعبير الجاد الحر. في البداية كنا ننطلق من محور



محدد ثم نقبل إسهامات متنوعة تقدم لنا للنشر. العدد الأخير (٥–٦) تناول قضية التعليم عبر تخصصات متنوعة. هناك موضوعات كثيرة مطروحة ونعمل عليها.

في العدد الثاني تحدثت في الافتتاحية عن أهداف وطموحات **هاجر**، وأنه من الممكن تلخيصها في جملة واحدة هي القراءة والكتابة من وجهة نظر المرأة، وحاولت شرح ما عنيته بتلك العبارة، أورد هنا فكرة مما كتبت: أعني "قراءة العالم والحياة الحضارة والمجتمع من وجهة نظر المرأة ثم اتخاذ موقف مبني على تلك القراءة، أي الكتابة، بمعناها الرمزي، أي كسر جدار الصمت الذي يحيط عادة بالمرأة وعالمها، والخروج إلى العالم الخارجي لأداء دور حيوي وفعال في تصحيح الأوضاع، ومن ثم في تغيير مجرى التاريخ والمجتمع. إن القراءة تتم عن فهم وتنقيب وتفكّر، تعني تحدي المفاهيم السائدة، إنها القراءة الإيجابية التي يتحرر فيها القارئ من دوره السلبي في التلقي ليصبح مشاركاً فعالاً في عملية المعرفة. هذا النوع من القراءة يتحدى المسلّمات وينقب عن الأسباب ولا يكتفي بأنصاف الحلول. إنها القراءة التي تؤدي بالضرورة إلى الكتابة أو الفعل الإيجابي الذي يساهم في تغيير الواقع إلى الأفضل" ("مقدمة: القراءة والكتابة من وجهة نظر المرأة"، **هاجر** ٢، ص ١٩).

عن التحديات التي تواجهنا في المستقبل، فنحن في **هاجر**، نمر بمرحلة انتقالية. فبعد إصدار أربعة أعداد من سلسلة الكتب بشق الأنفس، إن جاز التعبير، نتوقف كمسئولات عن التحرير لتقييم التجربة ومحاولة تجنب الأخطاء. فمن الصفات المميزة لـــ **هاجر** أنها خرجت من مبادرة حرة ومستقلة تماماً عن أي جهة أو هيئة أو مؤسسة، وكان العمل فيها يتصف بقدر عال من المرونة. كان لعدم وجود هيكل تنظيمي مزاياه، لكن كانت له عيوبه أيضاً، من أهمها شعور دائم بعدم الاستقرار وتخوفات من عدم القدرة على الاستمرار أو الوفاء بالوعود، وكم لا بأس به من الأخطاء. نعترف بهذه المشاكل ونحاول مواجهتها، وكما قلت نمر الآن بمرحلة في رأيي أنها مرحلة حاسمة لتقييم ما فات والتخطيط للمستقبل على أسس صلبة تضمن الاستمرارية وجودة المستوى وتحقق الأهداف التي نطمح إليها.

المراجع الأجنبية

Ahmed, Aijaz. "Jameson's Rhetoric of Otherness and the 'National Allegory.'" *Social Text* 17. Fall. 1987. 3-25. A Reply to Frederic Jameson's "Third World Literature in the Era of Multinational Capitalism." *Social Text* 15. Fall. 1986. 65-88.

Chatterjee, Partha. *The Nation and its Fragments: Colonial and Post-colonial Histories.* Princeton & New Jersey: Princeton UP. 1993. 6, 120.

Lerner, Gerda. "Priorities and Challenges in Women's History Research." *Perspectives: Newsletter of the American Association.* April, 1988. 17-20.



Simon, Roger. "Forms of Imagery in the Production of Popular Memories and the Pedagogy of Counter-Commemoration." *Between Borders: Pedagogy and the Politics of Cultural Studies.* Eds. Henry Giroux and Peter Maclaren. New York and London: Routledge, 1994. 130.



مســــــــرد المصطلحـــــــات

إنجليـــــزي-عربــــي





مسرد إنجليزي-عربي

a

abolitionism	(حركات) المطالبة بإلغاء العبودية
age of consent	سن الإدراك أو التمييز
agency	فاعلية
anarchism	مذهب الفوضوية
androgyny	الخنوثة، جمع خصائص الذكورة مع الأنوثة
anglicisation	أنجلزة: جعل (شيء) يصبح "إنجليزيًا" في شكله أو مضمونه أو طابعه
anglocentrism	المركزية الإنجليزية
antiglobalization	مناهضة العولمة
appropriation	استحواذ على (شيء)، تملك، تحويل الملكية (إلى الذات)
articulation	إعراب عن، تعبير عن؛ بلورة (فكرة أو نظرية أو هوية مثلا)
assimilation	استيعاب، تمثل، استمثال، ذوبان (في ثقافة أخرى مثلا)
asymmetry	عدم تناظر، لا تناسق
authority	سلطة؛ سلطة مرجعية؛ موثوقية
autobiography	سيرة ذاتية

b

biculturalism	ثنائية الثقافة
binary opposition	مقابلة النقيضين، تعارض ثنائي، تضاد بين طرفين
biography	ترجمة أو سيرة حياة
biopiracy	القرصنة البيولوجية أو الدوائية
black womanhood	المرأة السوداء أو هويتها أو صورتها

c

caste	طبقة اجتماعية (على أساس العرق مثلا)
centered	موضوع في مكان المركز
clinical medicine	الطب السريري
coding	تشفير، تقنين



colonial	استعماري
colonial medicine	طب الاستعمار
colonialism	استعمار؛ الحركة أو النزعة الاستعمارية
commodification	تحويل الأشياء إلى سلع، "تسليع"
communication	التواصل؛ توصيل (معلومات، أفكار، مشاعر... إلخ)
companionate marriage	زواج الصحبة
constraints	مقيِّدات، (ظروف) مقيدة ومانعة، كوابح النفس
construct	مُنشأ
construction	إنشاء (انظري مقدمة المترجمة)
constructions	إنشاءات؛ تأويلات
contextual	سياقي، له سياق، مرتبط بسياق
contextualized	موضوع في سياق
corporate globalization	عولمة الرأسمالية
corporate interests	مصالح الشركات التجارية
corporations	الشركات التجارية الكبرى
corporatization	تحويل خدمات ومؤسسات (الدولة) إلى شركات تجارية
critical theory	النظرية النقدية
cross-cultural	عابر للحدود الثقافية، ممتد عبر ثقافات مختلفة
cultural anthropology	الأنثروبولوجيا الثقافية
cultural relativism	نسبية ثقافية
cyber space	الفضاء أو العالم الإلكتروني

d

decentralization	فك المركزية، تفريع السلطة
decolonization	التحرير أو التحرر من الاستعمار، فك النزعة الاستعمارية
deconstruction	تفكيك، المذهب التفكيكي
deindustrialization	فك المنظومة الصناعية، إيقاف الاتجاه إلى التصنيع
denaturalisation	نزع المظهر الطبيعي (عن شيء)
determinants	محدِّدات، ضوابط، العوامل المقررة لمصير شيء
determinism	الحتمانية، مذهب الحتمية أو الجبرية



dichotomy	تقسيم ثنائي (أي كلٍ ما إلى شيئين فقط: إما هذا أو ذاك، ولا غيرهما)
differential	تفاوتي، متغاير
differentiation	تفريق، صنع الاختلاف، تمييز ؛ تمايز
discursive colonization	استعمار خطابي
discursive construction	إنشاء خطابي
disembodied	مجرد من الجسد
displacement	إزاحة، طرد، إحلال
disruption	تعطيل، قطع، إيقاف خط سير
distinction	تمييز
distortion	تحريف، تشويه
dominant	سائد، مسيطر
dominated	مسود
dominating	متسيد، مسيطر، مهيمن
domination	تسيد، سيطرة، هيمنة

e

eccentric (position/subject)	بلا مركز، غير متمركز، خارج عن المركز
egalitarianism	مبدأ الايمان بالمساواة بين البشر
embodied	مجسم، ماثل (في جسد)
empiricism	(مذهب) الإمبريقية، التجريبية
empowerment	تمكين
episteme	أساس معرفي ، الإطار المعرفي الشامل، قاعدة المعرفة (في عصر ما)
epistemological	معرفي، متعلق بالمعرفة أو بنموذج معرفي
epistemological privilege	امتياز معرفي، منظور معرفي متميز
epistemology	إبستمولوجيا، علم أو نظرية المعرفة؛ معرفة
essentialism	(مذهب أو نزعة) الجوهرانية، الماهيانية
essentialized identity	هوية محالة إلى جوهر ثابت
ethnical	عرقي، إثني
ethnocentrism	مركزية عرقية، التمركز حول عرق ما
eurocentrism	مركزية أوروبية، (نزعة) التمركز حول أوروبا

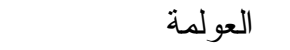


evidence	الأدلة، الشواهد
exclusionary	إقصائي

f

Father’s law, the	قانون الأب
femininity	أنوثة (تستخدم هنا غالبًا للإحالة إلى المرأة: أنظري مقدمة المترجمة)
feminist historiography	التأريخ النسوي، الكتابات التاريخية النسوية
feminist methodology	المنهجية النسوية
feminist process	السيرورة النسوية
feminist standpoint	المنظور من موقع أو منطلق نسوي
Feminist Studies	الدراسات النسوية
field interviews	مقابلات ميدانية
fieldwork	بحث ميداني
foundationalism	المذهب التأسيسي
functionalism	(مدرسة) الوظيفية

g

gay	(رجل) مثلي، رجل يميل إلى جنسه (وهو مصطلح تبناه المثليون لأنفسهم)
gay and lesbian studies	دراسات الجنسانية المثلية
gender	(النوع)
gender identification	التماهي مع (نوع)
gendered	(منوَّع)
gendered identity	الهوية (المنوَّعة) للذات
gendered subject	الذات (المنوَّعة)
genealogy	الجنيالوجية: تأصيل (أنساب) الأفكار والإنشاءات، تتبع تاريخها
global capitalism	الرأسمالية العالمية
global restructuring	إعادة الهيكلة العالمية
global, the	العالمي، الشأن العالمي، ما هو عالمي
globalization	 العولمة



h

have nots, the	الذين ليس لديهم
haves, the	الذين لديهم
heathen peoples	الأهالي البدائيون
hermeneutics	(مذهب) التأويلية
heterosexuality	الجنسانية الغيرية، الميل الجنسي للجنس المغاير
heuristic	(إجراء) استكشافي أو استدلالي مؤقت
hierarchical structures	بنى تراتبية
hierarchy	التراتبية
historically contingent	عارضة تاريخيًا؛ مرهونة بظرفها التاريخي
home	الدار؛ الوطن
homosexuals	مثليون أو مثليات، ذوو أو ذوات جنسانية مثلية
human agent	فاعل بشري
human genome project	الخريطة الجنسية البشرية
humanism	الفلسفة الإنسانوية

i

identity politics	سياسات الهوية، (أنظر/ي مقدمة المترجمة)
inclusiveness	إشمال، تضمين في شمل واحد
indigenous rights	حقوق الأهالي
inequality	لامساواة
informant	مخبر، مصدر معلومات في البحث الميداني
informational highway	الطريق السريع لنقل المعلومات
in-group/out-group	جماعتنا / جماعة الغير
insider/outsider	منتمي، من داخل الجماعة / غريب، من خارج الجماعة
intellectual commons	موارد أو ملكية فكرية جماعية، مشاع فكري
interactional process	سيرورة تفاعلية
interface	سطح بيني، سطح مشترك
internationalization	تدويل
intersubjectivity	الذاتية المشتركة أو الجماعية، روابط الذوات



intervention	تدخل، مبادرة
interviewing	إجراء مقابلة
inversions	(رؤى) مقلوبة أو معكوسة

k

kinship system	نسق القرابة

l

lesbians	المثليات
Linguistic Turn	الثورة اللغوية أو الألسنية
literary, the	الأدبي، البعد أو الشأن الأدبي
local, the	المحلي، الشأن أو البعد المحلي
locus	محل، موطن، موضع، مركز
lynching	إعدام خارج القانون

m

macropolitics	السياسات الكلية أو واسعة النطاق
marked categories	فئات موسومة أو مميزة أو مبرزة
masculin	ذكري
masculinisation	تذكير
masculinist	ذكوري
masculinity	ذكورة (تستخدم أيضًا للإحالة إلى الرجولة)
master narrative	سردية حاكمة
metropole	مركز أو عاصمة القوة الاستعمارية
micropolitics	السياسات المصغرة
militarization	عسكرة
multiculturalism	التعددية الثقافية
mutability	قابلية التغير والتقلب، تحولية



n

nation	الأمة، وطن قومي، قومية
nationalism	القومية، تيار أو حركة أو نزعة قومية
nationhood	سيادة قومية
nation-state	الدولة القومية
nativism	سياسة تعزيز الثقافة الوطنية، العداء للمهاجرين
naturalize, to	أن نضفي على شيء صفة الوضع الطبيعي
negroes	الزنوج
neocolonialism	الاستعمار الجديد
neo-liberalism	اتجاهات الليبرالية الجديدة
new historicism	التاريخية الجديدة
nexus	نقطة تقاطع
normalize, to	أن نعيد شيئًا إلى وضعه الطبيعي، نجعله طبيعيًا؛ نجعله طبق القاعدة
normative	معياري، مقياسي
North/South	الشمال/الجنوب

o

objectification	تشييء (معاملة شخص على أنه شيء أو أداة)
object-relations theory	نظرية العلاقات بالأشياء
observer/observed	الملاحِظ/الملاحَظ
One-Third/Two-Third Worlds	عالم الثلث/عالم الثلثين
ontological	أنطولوجي، وجودي
opposition	تضاد، تعارض ؛ مقابلة
oppositional	متضاد، متعارض
oppressed, the	الطرف المقهور أو المقموع
oppression	قهر، قمع ، طغيان
oppressor, the	الطرف القاهر أو القامع
origin	أصل، منبت، منشأ، جذور



p

paradigm	منظومة فكرية
parity	تساوي، تكافؤ
participant observation	الملاحظة بالمشاركة
particular, the	الخصوصي، المعين
particularized	خصوصي، له اعتبار، مخصوص
patents and intellectual property rights	حقوق براءة الاختراع وحقوق الملكية الفكرية
pedagogical	تعليمي، تدريسي
pedagogy	مبادئ التدريس
phallus, the	القضيب
phenomenology	الظاهرانية، مذهب الظاهراتية
place-based civic activism	النشاط السياسي المرتبط بمكان محدد
pluralize, to	إعطاء منحى تعددي لفكرة أو أمر ما
politically correct	لائق أو سليم سياسيًا
politics of location	سياسات الموقع (مبدأ التفات النسويات إلى تأثيرات المواقع التي يتكلمن منها)
position	موضع، موقع
position, to; positionning	تعيين أو تحديد موقع (شخص/شيء)
positionality	موضعية (انظر هامش ص.. قالة سينها)
positivism	الوضعانية أو مذهب الوضعية
postcolonial cultural studies	دراسات ثقافات ما بعد الاستعمار
postcolonial subjects	الذوات (في نظريات أو في عصر) ما بعد الاستعمار
post-colonial theory	نظرية ما بعد الاستعمار
postpositivist realism	الواقعية ما بعد الوضعية
post-structuralism	مدرسة ما بعد البنيوية
power	القوة/السلطة
prison industrial complex	النشاط التجاري المرتبط بقطاع السجون
process	سيرورة؛ عملية
professionalisation	تمهين (تحويل ممارسات –الطب مثلا– إلى مؤسسة مهنية لها قواعدها)
psychoanalysis	مدرسة التحليل النفسي



purdah	نظام الحجاب في (بعض طوائف) الهند

r

race	عنصر، جنس بشري
racial	عنصري، متعلق بالعنصر
racialized	معنصر، مشكل بعوامل العنصر
racialized gender	(النوع) في تقاطعه مع العنصر، (النوع) المُعَنصر
racism	عنصرية أو تفرقة عنصرية
radical otherness	آخرية جذرية
Reconstruction Era	عصر إعادة البناء
reification	تجميد (مفهوم أو علاقة ما)/تشييء (انظر/ي هامش ص١٣٣)
relatedness	التواجد في علاقة
relational connectedness	ارتباط علائقي
relationality	تعالق، علائقية
representation	تمثيل، تصوير، تصور
reproduction	الإنجاب؛ إعادة الإنتاج

s

scientisation	إضفاء الصفة العلمية (على أمر ما)، معاملته بصفته شأنًا علميًا
self-identifications	التعريف الذاتي للهوية
sex	جنس، الجنس
sex roles	أدوار الجنسين، الأدوار الجنسوية
sexed	مجنَّس، له جنس، معطى جنس
sexual identity	هوية جنسية، هوية جنسوية
sexual politics	السياسة الجنسوية (خاصة بعلاقات القوى بين الجنسين)
signifier	دال
signifying systems	أنساق التدليل
situated knowledge	معرفة سياقية وجزئية، من موقع ما (مكاني وزمني واجتماعي وسياسي،... إلخ)
small-group process	العمل التفاعلي في مجموعات صغيرة
social causation	(نظرية) السببية الاجتماعية



social majorities	أغلبيات اجتماعية
social minorities	أقليات اجتماعية
socially mediated	موسط اجتماعيًا، يمر عبر وساطة اجتماعية
structural linguistics	علم اللسانيات البنيوية
structure	بنية
subaltern groups	الجماعات التابعة
subject	ذات (جمعها ذوات)
subject position	موقع الذات أو للذات
subject/object	فاعل/مفعول به، ذات/شيء
subjected	مطوَّع
subjectivity	الذاتية
subjugated	مطوَع، مُخضَع
systemic	نسقي

t

totalizing	مجمِل، شمولي
transcendent	(مفهوم) منزه، متعالي (أي كأنه مجرد، يحيل إلى معنى ثابت موجود خارج اللغة)
transcultural	فوق–ثقافي، متجاوز للفوارق الثقافية
transnational	فوق–قومي/ عابر للحدود القومية، عابر للأوطان

u

universal	كوني
universal, the	(البعد أو الشأن) الكوني
universalization	تعميم كوني
universals	أحكام أو مقاييس كونية
utopian socialism	الاشتراكية الطوباوية أو الخيالية

v

visibility	الظهور للعيان
visible, the	المرئي، الظاهر للرؤية أو للعين أو للعيان



visual, the	البصري

w

welfare state	دولة الصلاح العام، دولة الرعاية الاجتماعية
westernized	متَغَرِّب
white man's burden	مسئولية أو قدر الرجل الأبيض (انظري هامش ص..
wholeness	اكتمال (الشيء أو الصورة)
womanhood	المرأة/ كينونة أو هوية أو صورة المرأة (انظري مقدمة الترجمة)
women of color	النساء الملونة
women’s culture	ثقافة النساء
women's perspective	منظور النساء





شكـــــر و عرفـــــان

نتقدم بالشكر إلى كل الكاتبات والكتاب ممن استعنا بدراساتهم في هذا الكتاب، وأصحاب حقوق النشر الذين تكرموا بمنح مؤسسة المرأة والذاكرة حقوق الترجمة والطبع والنشر باللغة العربية عن المصادر التالية:

Joan W. Scott, "Gender: A Useful Category of Historical Analysis" in *Feminism and History*, ed. Joan W. Scott (1996). Oxford and New York: Oxford University Press.

Mrinalini Sinha. "Gender in the Critiques of Colonialism and Nationalism: Locating the 'Indian Woman'", in *Feminism and History*, ed. Joan W. Scott (1996). Used by permission of Oxford University Press.

"The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism" by Nancy C.M. Hartsock taken from *The Feminist Standpoint Revisited, and Other Essays* edited by Nancy Hartsock Copyright ©1998 by Westview Press, a member of the Perseus Books Group. All rights reserved.

Joan W. Scott. "The Evidence of Experience." *Critical Inquiry* 17.4 (1991): 773-797. The University of Chicago Press ©

Vron Ware. "Moments of Danger: Race, Gender, and Memories", first published in *History and Theory* Vol. 31, No. 4, Beiheft 31: History and Feminist Theory (Dec., 1992), pp. 116-137. Blackwell Publishing for Wesleyan University.

Chandra Talpade Mohanty, "Under Western Eyes' Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles," in *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, pp. 221-251. Copyright, 2003, Duke University Press. All rights reserved. Used by permission of the publisher.

Sondra Hale, "Feminist Method, Process, and Self-Criticism: Interviewing Sudanese Women"; Republished with permission of Taylor & Francis Group from *Women's Words: The Feminist Practice of Oral History*, ed. Sherna Berger Gluck and Daphne Patai, Rutledge: 1991; permission conveyed through Copyright Clearance Centre, Inc.

Hibba Abugideiri, "The Scientisation of Culture: Colonial Medicine's Construction of Egyptian Womanhood, 1893-1929", *Gender and History*, 16:1 (April 2004), Blackwell Publishing.

نشرت هذه المقابلة أولاً في:

هدى الصدة، "المرأة والذاكرة (مقابلة)"، **ألف: مجلة البلاغة المقارنة**، العدد ١٩ (١٩٩٩)، ص٢١٠-٢٣٠.

كما نشكر الأستاذة ميسان حسن على متابعة الحصول على حقوق الترجمة والنشر، وكذلك الأستاذة داليا الحمامصي والأستاذ رامي رياض على متابعة أعمال الإعداد للطباعة.



النسوية
والدراسات التاريخية

يأتي هذا الكتاب ضمن مشروع سلسلة «ترجمات نسوية» الصادر عن مؤسسة المرأة والذاكرة. والهدف من المشروع هو نقل معرفة متخصصة إلى اللغة العربية في مجال الدراسات النسوية بما يدعم الباحثين والباحثات ويمد جسور التعاون وتبادل الخبرات البحثية بين المتخصصين والدارسين في هذا المجال.

يتضمن الكتاب أبحاثا مختارة ومقالات مؤسسة في مجال النسوية والتاريخ كان لها أثر مهم في تطور المفاهيم وأساليب البحث في التاريخ من منظور نسوي. كما يتضمن مقابلة أجريت في ١٩٩٩ عن مشروع المرأة والذاكرة تطرقت إلى أهمية إعادة قراءة التاريخ الثقافي العربي من منظور نسوي .

وبالإضافة إلى المقالات المختارة يحتوي الكتاب على مقدمة بقلم المحررة تستعرض فيها منطق اختيار الدراسات والخلفية الفكرية لبعض المفاهيم المطروحة. يتضمن الكتاب أيضا مقالة بقلم المترجمة تناقش فيها أهم قضايا الترجمة التي واجهتها في سياق ترجمة مصطلحات ومفاهيم نسوية إلى العربية.

ونحن إذ نصدر هنا العدد الثالث من سلسلة ترجمات نسوية، ونرى أهمية هذا الكتاب وسلسلة الترجمات بالنسبة للمكتبة العربية عامة والمتخصصة في الدراسات النسوية ومنظور النوع (الجندر)، فإننا نستشرف في السلسلة أيضا إمكانيات استخدام إصداراتها كمراجع دراسية في برامج الدراسات العليا في المؤسسات الأكاديمية العربية.



غلاف هبه حلمي